Yang Hangat *&* Kontroversial *dalam* FIQIH

Ja'far Subhani

Perpustakaan Nasional RI: *Data Katalog Dalam Terbitan (KDT)*

Subhani, Ja'far

Yang hangat dan kontroversial dalam fiqih / Ja'far Subhani ; penerjemah, Irwan Kurniawan ; penyunting, Idrus Al-Kaff. — Cet. 1. — Jakarta : Lentera, 1999.

xvi + 337 hlm. ; 24 cm.

Judul asli: *Al-I'tisham bi al-Kitab wa as-Sunnah: Dirasah Mubassithah fi Masa'il Fiqhiyah Muhimmah*
ISBN 979-8880-68-4

1. Fiqih I. Judul II. Kurniawan, Irwan
III. Al-Kaff, Idrus

297.41

Diterjemahkan dari *Al-I'tisham bi al-Kitab wa as-Sunnah: Dirasah Mubassathah fi Masa'il Fiqhiyah Muhimmah*
karya Ja'far Subhani, terbitan Rabithah ats-Tsaqafah wa al-Alaqat al-Islamiyah Idarah at-Tarjamah wa an-Nasyr,
Tehran, cetakan pertama, tahun 1994

Penerjemah: Irwan Kurniawan
Penyunting: Idrus Al-Kaff

Diterbitkan oleh PT LENTERA BASRITAMA
Anggota IKAPI
Jl. Mesjid Abidin No. 15/25 Jakarta 13430
E-mail : pentera@cbn.net.id

Cetakan Pertama: Rajab 1420 H/Oktober 1999 M

Desain sampul: Enes Collection

Kata Pengantar

(al-Majma' al-'Alamî li Ahlil Bayt as)

Bagi-Nya segala puji. Salawat dan salam semoga terlimpah atas penghulu para nabi dan rasul, Muhammad saw, beserta keluarganya yang mulia dan suci, dan para sahabat pilihannya.

Persatuan umat merupakan karakteristik umat Islam yang paling penting. Al-Qur'an menegaskan hal itu dan mengajak setiap Muslim untuk berusaha mewujudkannya. Semua itu ditegaskan dengan berbagai ungkapan.

Saya nyatakan bahwa persatuan ini bukan kesatuan kepentingan, dan bukan pula kesatuan tempat dan ras, melainkan kesatuan hati. Allah telah memberinya rasa saling kasih dan saling cinta. Hal ini tidak akan terwujud dengan perangkat-perangkat material semata betapa pun canggihnya.

Dengan persatuan itu, sempurnalah kemenangan Islam pertama dalam melawan seluruh tirani, kekufuran, dan setan-setan yang congkak. Allah SWT berfirman:

> *Dialah yang memperkuatmu dengan pertolongan-Nya dan dengan orang-orang yang beriman, dan yang mempersatukan hati mereka (orang-orang yang beriman). Walaupun kamu membelanjakan semua (kekayaan) yang berada di bumi, niscaya kamu tidak dapat mempersatukan hati mereka. Akan tetapi, Allah telah mempersatukan hati mereka. Sesungguhnya Dia Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.* (QS. al-Anfâl [8]: 62-63)

Sebagian orang mengira bahwa persatuan itu adalah kesatuan emosional yang tumbuh karena ketidakberdayaan. Padahal, pada

hakikatnya ia adalah kesatuan hati. Hati bukan perasaan yang tidak bertumpu di atas landasan-landasan rasional, sebagaimana ia pun bukan akal semata yang jauh dari fenomena emosional. Hati adalah bangkitnya kesadaran terhadap rasa. Demikianlah persatuan Islam itu. Ia bertolak dari landasan-landasan akidah yang kokoh dan realistis, yang menerangi eksistensi manusia dengan pancaran cahayanya. Ia menciptakan rasa dengan kelembutannya, sebagaimana ia menciptakan pemahaman terhadap alam, kehidupan, dan manusia secara sempurna. Ketika itu, gabungan antara akidah, pemahaman, dan rasa membentuk fondasi utama bagi terbentuknya masyarakat Islam yang kokoh.

Tidak diragukan lagi, dari setiap aturannya, Islam ingin ikut ambil bagian dalam memperkaya hakikat ini dan berpartisipasi aktif dalam menciptakan umat yang satu yang dinamis, dimana mereka bekerja sungguh-sungguh untuk mewujudkan tujuan penciptaan dalam level peradaban dan sejarah. Dari aturan-aturan Islam ini muncul aturan ijtihad yang mengungkapkan tentang elastisitas Islam yang paling indah, seperti kebebasan berpikir yang berkesinambungan. Sudah sewajarnya, Islam, yang merupakan asas yang nyata, memberikan kebebasan ijtihad dan istinbat, mengingat ia adalah agama kehidupan, dan mengingat ia memberikan pandangannya dalam setiap peristiwa. Karena Islam membuka pintu ijtihad, maka ia memberikan seluruh kaidah dan sumber-sumber yang jelas kepada para ahli dan ulama. Ia menetapkan segala syarat yang mengandung praktik ijtihad agar tetap berada di atas ketentuan umum yang berinteraksi dengan kenyataan yang muncul dari pandangan yang mendasar. Jadi, ijtihad merupakan permulaan fundamental, kekayaan ilmu, dan kemampuan meliput hal-hal baru serta sejalan dengan perjalanan fitrah yang jernih menuju masa depan yang telah digariskan. Demikianlah Allah SWT menghendaki ijtihad menjadi sumber yang agung dan sumber kesatuan. Tidak mengapa apabila ada perbedaan hasil ijtihad dan perbedaan pendapat asalkan semuanya masih tetap berada di dalam ketentuan umum itu. Maksud dari nas-nas yang melarang perbedaan pendapat hanyalah terbatas pada level sosial dan politik umat, sementara sebagian orang ada yang memandang nas-nas itu ditujukan pada perbedaan pendapat dalam masalah penetapan hukum (*istinbâth*) fiqih, padahal bukan demikian halnya.

Para pemimpin dan ulama seyogyanya menyatakan hakikat-hakikat ini dengan sejelas-jelasnya dan membiasakan umat me-

nerima hal tersebut. Inilah yang ditekankan Islam, Rasulullah saw, dan ahlulbaitnya yang suci. Dari sini, dapat kami katakan bahwa madrasah ahlulbait as merupakan madrasah terpenting yang dapat melapangkan dada. Di situ duduk para imam mazhab untuk meneguk ilmunya dan menghirup pertolongannya yang jernih dengan semangat persaudaraan dan saling cinta yang tulus.

Hanya saja abad-abad kegelapan, tipu daya musuh, dan ketidaktahuan sebagian orang terhadap persaudaraan ini—sayang sekali—telah menyebabkan timbulnya kondisi-kondisi yang saling bertolak belakang. Sebagian masyarakat awam memandang bahwa perbedaan pendapat dalam pandangan-pandangan fiqih adalah perbedaan pendapat dalam level sosial Islam.

Buku yang tak ternilai ini merupakan sebuah usaha ilmiah dan sungguh-sungguh yang menggabungkan antara pandangan ilmiah yang kokoh, pandangan sosial kebangsaan, dan bahasa toleransi untuk menjelaskan sikap dalam beberapa masalah fiqih yang berbeda, seperti yang telah kami kemukakan. Ayatullah Syaikh Ja'far Subhani (pengarang buku ini) adalah orang yang cukup dikenal. Karya-karya ilmiahnya berlimpah, dan keunggulan kemampuannya tampak dalam banyak bukunya.

Karena itu, kami memohon kepada Allah SWT semoga memberikan taufik kepada semua pembaca yang mulia untuk meraih manfaat dari buku ini. Kami juga memohon kepada-Nya semoga memberikan taufik kepada kita semua agar dapat menyadari tujuan risalah dan mengamalkannya, serta menyadari kewajiban untuk mewujudkannya sekuat kemampuan. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar dan Maha Mengabulkan doa.

Syaikh Muhammad 'Ali at-Taskhiri
(Ketua Umum *al-Majma' al-'Alamî li Ahlil Bait as*)

Prakata

Mazhab-mazhab Fiqih, Warisan Islam yang Berharga

Segala puji bagi Allah, Tuhan alam semesta. Semoga salawat dan salam dilimpahkan kepada Rasul-Nya, Nabi pembawa rahmat beserta keluarganya yang menjadi suri teladan, dan orang-orang yang mendapat petunjuk dengan petunjuk mereka, serta yang berpegang teguh pada tali yang kuat.

Islam itu dibina di atas dua tonggak, yaitu akidah dan syariat.

Akidah berisi pembahasan tentang Allah serta sifat-sifat dan tindakan-tindakan-Nya. Sedangkan syariat membahas tugas-tugas hamba di hadapan Allah, para nabi-Nya, dan hamba-hamba-Nya. Masing-masing bidang memiliki tokoh dan figur yang berbakti kepada Islam dengan pandangan, pemikiran, dan pena mereka.

Metode-metode teologis berusaha membuka jalan untuk sampai pada kebenaran. Seperti itu pula, mazhab-mazhab fiqih berusaha untuk menyingkap tirai yang menyelubungi hukum-hukum yang nyata. Kebenaran tidak diabstraksikan dalam satu metode saja, tidak pada metode lain atau dalam satu mazhab saja, tidak pada mazhab lain. Karena hal itu dapat menimbulkan konsekuensi pengingkaran terhadap metode-metode dan mazhab-mazhab secara keseluruhan sekalipun berbeda dalam hal sedikit atau banyak kesalahan. Padahal (menurut hadis) yang benar memperoleh dua pahala dan yang salah memperoleh satu pahala.

Jalan yang terbentang luas untuk menghilangkan perbedaan pendapat dan mendekatkan perbedaan pandangan adalah mengkaji dan membandingkan pendapat-pendapat yang berkenaan dengan akidah dan syariat. Ketika itu, akan tampak kebenaran se-

cara jelas dan orang yang salah dapat memperbaiki kesalahannya. Dengan cara itu kebenaran dapat diteguhkan dengan kembalinya yang lain kepadanya.

Mazhab-mazhab fiqih merupakan hasil dari kajian-kajian terhadap Alkitab (Al-Qur'an), sunah, dan warisan-warisan Islam yang kita terima dari ulama-ulama terdahulu. Maka orang-orang yang datang kemudian hendaklah memandangnya dengan sikap hormat dan simpati. Karena ia merupakan usaha keras orang-orang yang telah menazarkan hidupnya dalam mengupayakan agar pohon yang baik itu berbuah. Akan tetapi, hal itu tidak berarti tidak boleh mendiskusikannya berdasarkan logika yang benar. Sebab, pertemuan dua pemikiran itu ibarat pertemuan kabel listrik yang berbeda yang dapat menghasilkan cahaya.

Melalui prinsip tersebut, dalam tulisan ini kami mengetengahkan beberapa masalah fiqih yang diperselisihkan di antara mazhab fiqih Syi'ah dan mazhab-mazhab fiqih yang lain. Perbedaan pendapat itu bukan akibat dari keinginan menghilangkan kebenaran, melainkan merupakan hal yang wajar dalam setiap bidang ilmu yang memiliki masalah-masalah yang bersifat nalar yang dideduksi dari beberapa prinsip dan kriteria. Maka pencarian kesepakatan dalam semua masalah merupakan hal yang tidak pada tempatnya.

Sebelum kami, masalah ini telah dibahas oleh Allamah Sayid 'Abdul Husain Syarfuddîn al-'Amilî (1290-1377)—semoga Allah memberikan ampunan kepadanya. Maka kami mengikuti jejak kepribadian dan langkahnya. Kami berjalan di atas rel yang telah dia bangun dalam berdiskusi dan berargumentasi dalam kitabnya yang terkenal, *Masâ'il Fiqhiyyah.* Walaupun masalah-masalah itu berbeda-beda substansinya, namun aksiden dan argumentasinya saling berkelindan.

Untuk pembahasan ini kami telah memilih masalah-masalah berikut dan mengurutnya berdasarkan urutan yang terdapat dalam buku-buku fiqih.

1. Mengusap dan membasuh kaki.
2. *Tatswîb* dalam azan salat Subuh.
3. Bersedekap dalam salat.
4. Sujud di atas tanah dan benda-benda yang tumbuh darinya.
5. Khumus dalam laba dan usaha.
6. Nikah mut'ah.
7. Kesaksian dalam talak.
8. Talak tiga sekaligus.

9. Sumpah talak.
10. Talak ketika haid dan nifas.
11. Wasiat pewaris jika tidak lebih dari sepertiga.
12. Warisan seorang Muslim dari orang kafir.
13. Pewarisan dengan 'ashabah.
14. Hukum faraid jika terjadi 'aul.
15. Taqiyah.

Karena dalam masalah-masalah ini kami mengambil hadis-hadis yang diriwayatkan dari ahlulbait setelah bersandar pada Alkitab dan sunah, maka pada bagian akhir kami akan membahas sumber-sumber ilmu mereka agar menjadi landasan bagi setiap hal yang kami nukil dari mereka. Walaupun menurut susunan buku ini, hal itu merupakan konklusi.

Buku ini saya persembahkan kepada para pembawa panji pendekatan antarmuslim dan para juru dakwahnya di seluruh penjuru dunia Islam. Selain itu, kepada mereka saya persembahkan bait-bait syair indah yang tertuang dari jiwa yang selalu berusaha melakukan pendekatan antarmuslim dan tidak merasa tenang sebelum harapan itu terwujud dengan sebaik mungkin, *insya Allah*:

Dalam perbedaan, Al-Qur'an jadi rujukan maka hati dan hati bertaut dan bersatu.

Nabi kita, Muhammad, melarang perpecahan hanya karena pendapat yang berbeda mengapa jalan Nabi kita tak diikuti.

Kesatu-paduan cermin kemuliaan kita mengapa keteguhan yang mulia itu retak.

Perselisihan hanyalah jalan orang sesat walau keburukannya ditutup dan dihias.

Agama itu agama Allah, bukan agama nafsu karena bersatu-padulah di jalannya.

Hai orang yang menceraikan barisan kami akan menimpamu bencana tak terelakkan.*

Kami dan seluruh penulis Islam adalah seperti yang dijelaskan penyair al-Ahrâm, Muhammad Hasan 'Abdul Ghanî al-Mishrî berikut ini:

Akidah itu telah menyatukan kita menjadi satu umat beragama
jadilah pengikut agama al-Huda
Islam telah pertautkan hati kita
mengapa pada nafsu kita berpihak.

---

*Puisi karya Mahmud al-Baghdâdî

Ya Allah, kami memohon kepada-Mu negeri mulia yang memuliakan Islam beserta para penganutnya, dan menghinakan kemunafikan beserta pada pengikutnya. Jadikanlah kami di negeri itu sebagai penyeru kepada ketaatan kepada-Mu dan pembimbing ke jalan-Mu. Dengannya Engkau anugerahkan kepada kami kemuliaan agama dan akhirat.

Qum, al-Hawzah al-'Ilmiyyah
16 Ramadhan 1413 H.
Ja'far Subhânî

Daftar Isi

Masalah Pertama:

Mengusap atau Membasuh Kaki dalam Wudhu

Kaum Muslim berselisih pendapat dalam hal mengusap dan membasuh kaki. Para imam Ahlusunah (Hanafi, Maliki Syafi'i, dan Hanbali) berpendapat hanya wajib membasuhnya. Sedangkan Syi'ah Imamiyah berpendapat wajib mengusapnya. Dawud bin 'Alî dan an-Nâshir li al-Haqq dari mazhab Zaidiyah berpendapat bahwa wajib menggabungkan keduanya. Itulah yang dijelaskan ath-Thabarî dalam tafsirnya. Sedangkan dari al-Hasan al-Bashrî dinukil bahwa boleh memilih di antara keduanya.[1]

Yang mengherankan adalah perselisihan kaum Muslim dalam masalah ini. Padahal, mereka melihat sendiri cara wudhu Rasulullah saw setiap hari, siang dan malam, di tempat kelahirannya dan di tempat hijrahnya, di rumah dan di dalam perjalanan. Di samping itu, mereka berselisih dalam masalah ini yang merupakan masalah paling besar ujiannya. Ini menunjukkan bahwa ijtihad memainkan peranan penting dalam masalah ini. Ia menjadikan masalah yang paling jelas menjadi paling samar.

Al-Qur'an telah menjelaskan masalah ini sehingga tidak ada lagi ketidakjelasan dan kesulitan. Rasulullah saw pun telah menjelaskannya. Dari sini harus dipastikan bahwa kaum Muslim telah sepakat untuk melakukan satu pekerjaan yang sama. Jika tidak, masalah ini akan tetap tersembunyi. Jadi, tidak dapat dikatakan bahwa orang-orang yang menyaksikan turunnya Al-Qur'an memahami ayat itu dengan pemahaman yang sama, apakah mengusap

---

[1]Ath-Thabarî, *al-Tafsîr*, 6/86; *Mafâtih al-Ghayb*, 11/162; dan *al-Manâr*, 6/228.

ataupun membasuh. Selamanya mereka tidak ragu tentang hukum yang berkenaan dengan itu. Kalau setelah wafat Rasulullah saw hukum masalah ini menjadi tersembunyi bagi generasi-generasi berikutnya, niscaya banyak hukum dalam masalah-masalah lain yang juga tersembunyi bagi kaum Muslim.

Dalam masalah itu, tidak ada yang lebih diyakini daripada Al-Qur'an. Maka kita harus mengkaji kandungannya. Allah SWT berfirman, *"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan salat, basuhlah mukamu dan tanganmu sampai siku, dan usaplah kepalamu dan kakimu sampai kedua mata kaki."* (QS. al-Mâ'idah [5]: 6)

Para ahli qiraat (*al-qurrâ'*) berbeda pendapat dalam membaca kalimat *arjula(i)kum ilâl ka'bayn.* Di antara mereka ada yang membacanya dengan *fathah* (*arjulakum*), dan yang lain membacanya dengan dengan *kasrah* (*arjulikum*). Hanya saja, tidak mungkin masing-masing dari kedua qiraat itu bersumber dari Nabi saw. Jika mungkin, itu berarti menisbatkan kesamaran dan ketidakjelasan terhadap Al-Qur'an. Sehingga ayat itu menjadi sebuah misteri. Padahal, Al-Qur'an adalah Kitab yang memberi petunjuk dan bimbingan. Tujuan itu menuntut adanya kejelasan di dalamnya, terutama dalam hal-hal yang berkaitan dengan praktik dan hukum yang dihadapi kaum Muslim pada umumnya. Hal itu tidak dapat dikiaskan pada makrifat dan akidah.

Di antara orang yang mengkaji dan menjelaskan makna ayat itu adalah Imam ar-Râzî dalam tafsirnya. Pendapatnya dinukil secara ringkas—perincian pendapatnya akan dikemukakan secara lengkap pada pembahasan lain.

Ia berkata, "Dalil orang yang mengatakan bahwa wajib mengusap (kaki) adalah didasarkan pada dua qiraat yang masyhur dalam membaca firman-Nya *arjula(i)kum*, sebagai berikut:

Pertama, Ibn Katsîr, Hamzah, Abû 'Amr, dan 'Äshim—dalam riwayat Abû Bakar—membacanya dengan *jarr* (*arjulikum*).

Kedua, Nâfi', Ibn 'Amir, dan 'Ashim—dalam riwayat Hafsh—membacanya dengan *nashab* (*arjulakum*).

Bacaan dengan *jarr* menuntut keberadaan *arjul* (kaki) di *'athaf*-kan (disamakan kedudukannya) kepada *ru'ûs* (kepala). Maka sebagaimana wajib mengusap kepala, demikian pula wajib mengusap kaki.

Jika ditanyakan, mengapa tidak menjadikan *jarr* itu kepada kata yang terdekat, seperti kalimat *Juhru dhabbin khâribin* dan *Kabîru unâsin fî bijâdin mazammalin.*

Jawabnya, ini keliru mengingat beberapa hal berikut:

1. *Kasrah* terhadap kata yang terdekat dianggap sebagai kesalahan baca (*al-lahn*) yang kadang-kadang dilakukan karena darurat di dalam syair. Sementara kalam Allah harus dihindarkan dari hal tersebut.
2. *Kasrah* terhadap kata yang terdekat hanya dibolehkan jika terhindar dari ketidakjelasan, seperti kalimat *Juhru dhabbin khâribin. Khârib* tidak menjadi *na'at* (yang menjelaskan) bagi *dhabbin*, melainkan *na'at* bagi *juhr*. Sedangkan dalam ayat ini, pemahaman seperti itu akan menimbulkan ketidakjelasan.
3. *Kasrah* terhadap kata yang terdekat hanya boleh dilakukan tanpa huruf *'athaf*. Sedangkan dengan huruf *'athaf* tidak digunakan dalam bahasa Arab.

Adapun bacaan dengan *nashab* juga akan menghasilkan konsekuensi hukum wajib mengusap. Hal itu disebabkan kata *bi ru'ûsikum* dalam firman-Nya: *famsahû bi ru'ûsikum* pada dasarnya menempati kedudukan *nashab*[2] karena ia merupakan *maf'ûl bih*. Akan tetapi, secara literal ia *majrur* dengan *bi*. Apabila *arjul* di-*'athaf*-kan kepada *ru'ûs*, ia boleh dibaca *nashab* sebagai *'athaf* kepada kedudukan *ru'ûs*. Ia pun dapat dibaca *jarr* sebagai *'athaf* kepada *ru'ûs* secara literal.

Kami tambahkan bahwa kata itu dapat dibaca *nashab* karena di*'athaf*kan kepada kedudukan *bi ru'ûsikum*. Ia tidak boleh di-*'athaf*-kan kepada *aydîkum* secara literal karena antara kata yang di-*'athaf*-kan (*ma'thûf*) dan kata yang menjadi sandaran *'athaf* (*ma'thûf 'alayh*) dipisahkan oleh kata lain. Hal itu tidak boleh dilakukan di dalam frase, apalagi di dalam kalimat.

Inilah yang dipahami oleh orang yang mengkaji Al-Qur'an. Tidaklah pantas seorang Muslim membandingkan Al-Qur'an dengan yang lain. Apabila ia memperhatikan semua Kitab samawi, maka lebih utama baginya memperhatikan kebenaran dan kebatilan yang ada di tangan orang banyak, dan hadis-hadis yang saling bertolak belakang. Kalau di situ ada perintah untuk mem-

---

[2]Ada yang mengatakan bahwa ini bukan isim alam (nama) dan bukan pula *'âmil*. seorang penyair berkata;

Mu'awiyah, kami manusia
karenanya maafkanlah
kami bukanlah gunung
bukan pula sepotong besi.

Silakan lihat *al-Mughnî* karya Ibn Hisyâm, bab ke-4.

basuh kaki, di situ ada perintah untuk mengusapnya. Seperti yang diriwayatkan oleh Ath-Thabarî dari para sahabat dan tabi'in. Kami akan menunjukkannya secara garis besar sebagai berikut:

1. Ibn 'Abbâs berkata, "Wudhu itu adalah (terdiri dari) dua basuhan dan dua usapan."
2. Anas apabila mengusap kakinya, ia membasahinya. Ketika al-Hajjâj berkhutbah, ia berkata, "Tidak ada sesuatu bagi anak Adam yang lebih dekat pada kotoran daripada kedua kakinya. Maka basuhlah telapak dan punggung kaki itu, serta urat-urat ketingnya." Anas berkata, "Mahabenar Allah, dan dustalah al-Hajjâj. Allah SWT berfirman, "... *dan usaplah kepalamu dan kakimu sampai dengan kedua mata kaki*" (QS. al-Mâ'idah [5]: 6). Anas apabila mengusap kaki, ia membasahinya.
3. 'Ikrimah berkata, "Kedua kaki itu bukan dibasuh. Yang diwahyukan hanyalah mengusapnya."
4. Asy-Sya'bî berkata, "Jibril as membawa wahyu tentang kewajiban mengusap (kaki). Dia berkata, 'Tidakkah engkau perhatikan bahwa tayamum itu adalah mengusap bagian yang dibasuh (dalam wudhu) dan meninggalkan bagian yang diusap.'"
5. 'Amir berkata, "Di dalam tayamum diperintahkan untuk mengusap bagian yang diperintahkan untuk dibasuh di dalam wudhu, yaitu kepala dan kaki." Dikatakan kepadanya, "Orang-orang mengatakan bahwa Jibril as membawa wahyu tentang kewajiban membasuh kedua kaki." Dia menjawab, "Jibril membawa wahyu tentang kewajiban mengusapnya."
6. Di dalam menafsirkan ayat itu, Qatâdah berkata, "Allah mewajibkan dua basuhan dan dua usapan."
7. Al-A'masy menbaca *arjulikum*, bukan *arjulakum*.
8. Alqamah membaca *arjulikum*.
9. Adh-Dhahhâk membaca *arjulikum*.
10. Mujâhid pun seperti itu.[3]

Mereka adalah para ulama dari kalangan tabi'in. Di antara mereka ada dua orang sahabat, yaitu Ibn 'Abbâs dan Anas. Mereka menetapkan usapan dan bacaan *jarr* yang jelas dalam mendahulukan usapan atas basuhan. Mayoritas ulama Ahlusunah berhujjah dengan pendapat mereka dalam berbagai kesempatan. Tetapi mengapa masalah penting dan sensitif dalam peribadatan seorang Muslim ini dipalingkan dari mereka?

---

[3]Ath-Thabarî, *at-Tafsîr*, 6/82-83.

Pendapat yang mengatakan bahwa kaki itu diusap, dinukil dari para imam ahlulbait as. Mereka menyandarkan tentang diusapnya kaki itu kepada Nabi saw. Mereka memberitahukan cara wudhu Nabi saw. Abû Ja'far al-Bâqir as berkata, "Maukah saya beritahukan kepada kalian cara wudhu Rasulullah saw?" Kemudian beliau mengambil seciduk air, lalu membasuhkannya pada wajahnya hingga diriwayatkan bahwa beliau mengusap kepala dan kedua kakinya.

Di dalam riwayat lain disebutkan, "Kemudian dengan air yang tersisa pada kedua tangannya, beliau mengusap kepala dan kedua kakinya tanpa mengambil air lagi dari bejana."[4]

Berdasarkan riwayat-riwayat ini, para ulama Syi'ah Imamiyah sepakat bahwa wudhu itu adalah (terdiri dari) dua basuhan dan dua usapan. Hal itu ditunjukkan Sayid Bahrul 'Ulûm dalam kumpulan syairnya yang indah berjudul *ad-Durroh an-Najafiyah*:

Bagi kami wudhu itu dua basuhan dan dua usapan
dan Al-Qur'an jadi pegangan.
membasuh itu untuk wajah dan tangan
mengusap itu untuk kepala dan kedua kaki.

Setelah menjelaskan makna ayat itu dan ijma para imam ahlulbait tentang wajibnya mengusap kaki, dengan bersandar pada dalil-dalil yang jelas yang sebagiannya telah kami sebutkan. Maka pendapat yang bertentangan dengan itu tampak lemah dan tidak dapat dijadikan hujjah. Namun, kami akan berusaha menyebutkan berbagai aspek yang dijadikan dalil oleh orang-orang yang berpendapat tentang wajibnya membasuh kaki agar menjadi jelas bagi para pembaca betapa lemahnya argumentasi mereka.

1. Banyak hadis yang menyebutkan wajibnya membasuh kaki. Membasuh itu mencakup juga mengusap. Tetapi tidak sebaliknya. Membasuh kaki lebih dekat pada sikap kehati-hatian (*al-ihtiyâth*). Maka wajib melakukannya. Membasuh kaki juga berarti mengusapnya.[5]

   Perlu diperhatikan, hadis-hadis tentang wajibnya membasuh kaki bertentangan dengan hadis-hadis tentang mengusapnya. Tidak ada sesuatu yang lebih dapat dipercaya daripada Al-Qur'an. Kalau Al-Qur'an menunjukkan wajibnya mengusap

---

[4]Al-Hurr al-'Amilî, *al-Wasâ'il*, jil. 1, bab 15 dalam bab-bab wudhu, hadis no. 9 dan 10.

[5]*Mafâtih al-Ghayb*, 11/162.

kaki, tidak ada alasan untuk mentarjihnya dengan riwayat-riwayat tentang membasuh kaki. Al-Qur'an lebih dapat dipercaya daripada kitab-kitab lain dan hadis-hadis sekalipun. Maka segala sesuatu yang bertentangan dengan Al-Qur'an tidak dapat dibandingkan dengannya.

Yang lebih mengherankan lagi adalah pendapat bahwa dalam membasuh itu tercakup juga mengusap. Padahal keduanya adalah dua hakikat yang berbeda. Membasuh adalah menuangkan air pada anggota badan yang dibasuh, sedangkan mengusap adalah mengusapkan tangan pada anggota badan yang diusap.[6] Keduanya merupakan dua hakikat yang berlainan menurut pengertian bahasa, tradisi, dan syariat. Kalau ingin bersikap hati-hati (*ihtiyâth*), harus digabungkan antara mengusap dan membasuh, tidak cukup dengan membasuh saja.

2. Hadis yang diriwayat dari 'Alî as bahwa ia pernah memutuskan perkara di tengah masyarakat. Ia berkata, "*Wa arjulakum* ini bisa didahulukan dan bisa juga diakhirkan dalam pengucapannya." Maka seakan-akan firman Allah SWT itu berbunyi, "*Faghsilû wujûhakum wa aydîkum ilâl marâfiq waghsilû arjulakum wamsahû bi ru'ûsikum.*"

   Akan tetapi, hal itu ditolak karena para imam ahlulbait, seperti al-Bâqir as dan ash-Shâdiq as lebih mengetahui apa yang terjadi di dalam *bayt* (rumah Nabi saw). Mereka sepakat dalam hal mengusap. Apakah mungkin mereka sepakat untuk mengusap sementara para pendahulu mereka sepakat untuk membasuh? Jelaslah bahwa hadis ini palsu yang dinisbatkan kepada Imam 'Alî as untuk menanamkan keraguan di tengah para pengikutnya. Terhadap kemungkinan didahulukan dan diakhirkan itu, kami tidak akan memberikan komentar apa pun. Kecuali bahwa hal itu hanya akan membuat makna ayat tersebut sesuatu yang tidak jelas dalam subjek yang dituntut adanya kejelasan. Karena ayat itu merupakan rujukan orang-orang yang hidup di desa-desa dan dusun-dusun, orang-orang yang hadir ketika ayat itu turun, dan orang-orang yang tidak hadir di situ, maka secara terus-menerus dari situ dinukil makna yang sebenarnya. Kemudian, kondisi darurat apa yang menuntut kata itu didahulukan dan diakhirkan, sementara kata

---

[6]Dalam mengisahkan Nabi Sulaiman, Allah SWT berfirman, "*Bawalah semua kuda itu kembali kepadaku. Lalu ia mulai mengusap kaki dan leher kuda itu*" (QS. Shâd [38]: 33). Yakni, mengusapkan tangan pada kaki dan lehernya.

arjul bisa disebutkan setelah kata *aydî* tanpa bisa diakhirkan (setelah kata (*ru'ûsikum*)? Kalau alasan diakhirkan kata itu adalah untuk menjelaskan keteraturan susunan, dan membasuh kaki itu dilakukan setelah mengusapnya, tentu akan disebutkan kata kerjanya. Sehingga kalimatnya menjadi *famsahû bi ru'ûsikum waghsilû arjulakum ilal ka'bayn.* Semua itu menunjukkan bahwa ini adalah usaha-usaha yang sia-sia untuk mensahkan ijtihad terhadap teks dan pendapat para imam ahlulbait yang telah sepakat bahwa kaki harus diusap.

3. Hadis yang diriwayatkan dari Ibn 'Umar di dalam *ash-Shahîhayn.* Ia berkata, "Dalam suatu perjalanan, Rasulullah saw tertinggal di belakang kami. Maka kami menunggunya hingga tiba waktu salat Ashar. Mulailah kami berwudhu dengan mengusap kaki. Melihat tindakan kami, Rasulullah saw berseru, "Bagi tumit itu disediakan lembah dalam neraka." Beliau mengatakan demikian sebanyak dua atau tiga kali.[7]

Argumentasi ini tertolak, karena riwayat yang mewajibkan mengusap kaki lebih kuat dari daripada dalil-dalil yang mewajibkan membasuhnya. Hal itu sangat jelas karena para sahabat mengusap kaki mereka. Ini pun merupakan dalil bahwa yang dikenal di tengah mereka adalah mengusap kaki. Adapun yang dikatakan al-Bukhârî bahwa teguran kepada mereka itu disebabkan mereka mengusap kaki, bukan karena membatasi basuhan pada sebagian kaki, adalah ijtihadnya sendiri. Itu merupakan hujjah bagi dirinya tidak menjadi hujjah bagi orang lain. Bagaimana mungkin Ibn 'Umar tidak mengetahui hukum berkenaan dengan kaki (dalam wudhu) selama bertahun-tahun sehingga ia mengusapnya, lalu Nabi saw menegurnya?

Riwayat itu memiliki pengertian lain yang dikuatkan oleh rieayat-riwayat yang lain. Telah diriwayatkan bahwa sekelompok orang Arab badui kencing sambil berdiri. Sehingga air kencing itu memercik ke tumit dan kaki mereka. Mereka tidak mencucinya, lalu masuk ke dalam masjid untuk melaksanakan salat. Itulah sebab dilontarkannya ancaman tersebut.[8] Hal itu ditegaskan dengan kata-kata sebagian orang Arab yang menjuluki orang Arab badui tersebut dengan julukan *Bawwâlun 'alâ 'iqabayh* (orang yang mengencingi kedua tumitnya). Dengan

---

[7]*Shahîh al-Bukhârî,* juz 1, kitab *al-'Ilm,* hal. 18, bab "Man rafa'a shawtahu", hadis no. 1.

[8]*Majma' al-Bayân,* 2/168.

asumsi bahwa ucapan al-Bukhârî itu benar pun, riwayat di atas tidak bertentangan dengan teks Al-Qur'an.

4. Hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mâjah al-Qazwînî dari Abû Ishâq dari Abû Hayyah. Ia berkata: Aku melihat 'Alî berwudhu. Ia membasuh kedua kakinya hingga mata kaki. Kemudian ia berkata, "Maukah aku tunjukkan kepadamu cara bersuci Nabimu?"[9]

   Catatan: Abû Hayyah itu orang yang tidak dikenal. Lalu Abû Ishâq yang pikun, pelupa, dan riwayatnya ditinggalkan orang.[10] Selain itu, apa yang diriwayatkan dari 'Ali as bertentangan dengan apa yang diyakini ahlul baitnya dan para imam ahlulbait, khususnya orang yang hidup sezaman dengannya, seperti Ibn 'Abbâs, sebagaimana telah dijelaskan.

5. Penulis tafsir *al-Manâr* berkata, "Hujjah-hujjah verbal yang paling kuat menurut Imamiyah adalah menjadikan kedua mata kaki sebagai tujuan kesucian kaki. Ini tidak dapat dilakukan kecuali membasuhnya dengan air. Sebab, kedua mata kaki itu adalah dua tulang yang menonjol pada kedua sisi kaki."

   Catatan: Kita asumsikan bahwa yang dimaksud dengan kedua mata kaki adalah seperti yang ia katakan. Namun, kita tanyakan kepadanya, mengapa tujuan itu tidak tercapai kecuali dengan membasuhnya dengan air? Padahal bisa saja tujuan itu tercapai dengan mangusapnya dengan sisa air yang melekat pada tangan. Melakukannya mudah. Kami tidak melihat adanya kesulitan dalam pekerjaan itu.

6. Ia juga mengatakan, "Mazhab Imamiyah mengusap punggung kaki hingga pergelangan kaki. Mereka mengatakan bahwa itu adalah mata kaki. Menurut mereka, pada kaki ada satu mata kaki. Kalau ini benar, tentu dalam Al-Qur'an disebutkan *ilal ka'âb* (hingga mata kaki) sebagaimana dikatakan dalam hal tangan *ilal marâfiq* (hingga siku).[11]

   Saya jawab: yang masyhur di kalangan Imamiyah adalah menafsirkan kata *al-ka'b* dengan tonjolan kaki yang merupakan pergelangan kaki. Ada pula yang berpendapat bahwa *al-ka'b* adalah persendian antara tulang betis dan tulang kaki. Sebagian kecil dari mereka berpendapat bahwa yang dimaksud adalah

---

[9] *Sunan Ibn Mâjah*, 1/170, bab "Mâ jâ'a fî Ghusl al-Qadamayn", hadis no. 1.

[10] Silakan lihat catatan para kitab *Sunan Ibn Mâjah*, hal. 170 dan *Mîzân al-I'tidâl* karya adz-Dzahabî, 4/519, no. 10138. Dan halaman 489, Bab "Abu Ishaq".

[11] *Al-Manâr*, 6/234.

dua tulang yang menonjol pada kedua sisi kaki. Bagaimanapun, penyebutan kedua mata kaki itu benar walaupun batasan mengusap itu adalah pergelangan atau persendian. Dengan demikian, ayat tersebut dapat diartikan *famsahû bi arjulikum ilal ka'bayn minkum* (usaplah kaki hingga kedua mata kaki). Karena, tidak diragukan bahwa setiap orang mukallaf memiliki dua mata kaki.

Selain itu, kalau penafsiran itu benar seperti yang ia katakan, harus diperluas lingkup pengusapan dan dibatasi dengan dua tulang yang menonjol, bukan mengganti mengusap dengan membasuh. Seakan-akan ia membayangkan bahwa mengusap kaki dengan air yang melekat pada tangan tidak dapat dilakukan dan tangan itu kering sebelum diusapkan pada kaki.

Demi Allah, ijtihad-ijtihad ini lemah dan merupakan kebohongan-kebohongan yang tidak bernilai di hadapan Al-Qur'an yang mulia.

7. Pendapat lain dari penulis tafsir *l-Manâr* berkenaan dengan membasuh kaki adalah berpegang pada kemaslahatan (*mashâlih*). Ia mengatakan, "Tidaklah masuk akal jika dalam mewajibkan mengusap punggung kaki dengan tangan yang masih basah terdapat hikmah. Bahkan hal itu bertentangan dengan hikmah wudhu. Sebab, mengusapkan tangan yang basah pada anggota badan yang berdebu atau kotor akan membuatnya semakin kotor. Tangan yang diusapkan itu pun akan terkena kotor.

   Catatan: Apa yang ia katakan merupakan *istihsân* yang tidak boleh dilakukan ketika ada nas yang jelas. Tidak diragukan bahwa hukum-hukum syariat mengikuti kemaslahatan yang ada, dan kita tidak wajib memahaminya. Lalu, apa kemaslahatan dalam mengusap kepala walau sekadar satu atau dua jari. Sehingga asy-Syâfi'î berkata, "Apabila kepala diusap dengan satu jari, setengah jari, dengan telapak tangan, atau menyuruh orang lain untuk mengusapkannya, hal itu sudah memadai."

Terdapat ungkapan-ungkapan berharga dari Imam Syarafuddîn al-Musawî yang akan kami sebutkan. Ia berkata, "Kami yakin bahwa Pembuat syariat Yang Mahakudus memperhatikan hamba-hamba-Nya dalam seluruh hukum syariat-Nya yang dibebankan kepada mereka. Dia tidak memerintahkan kepada mereka kecuali yang sesuai dengan kemaslahatan mereka. Dan Dia tidak melarang mereka kecuali dari hal-hal yang membahayakan mereka. Akan tetapi, bersamaan dengan itu, sedikit pun Dia tidak men-

jadikan pemahaman hukum-hukum tersebut bergantung pada pendapat mereka. Bahkan Dia menyuruh mereka beribadah berdasarkan dalil-dlil yang kuat yang dikhususkan kepada mereka. Maka Dia tidak memberikan kebebasan kepada mereka untuk memilih yang lain. Dalil pertama adalah Kitab Allah SWT. Al-Qur'an telah menetapkan hukum mengusap kepala dan kaki di dalam wudhu. Maka tidak ada pilihan untuk meninggalkan hukumnya. Adapun bersihnya kaki dari kotoran harus dipelihara sebelum kaki itu diusap sebagai pengamalan dalil-dalil khusus yang mensyaratkan kebersihan anggota-anggota wudhu sebelum memulai berwudhu.[12] Barangkali Rasulullah saw membasuh kedua kakinya—menurut hadis-hadis tentang membasuh kaki—untuk tujuan ini atau untuk mendinginkannya (karena udara panas). Atau, agar lebih bersih setelah selesai berwudhu. *Allâhu a'lam.*[13]

***

Kemudian, terdapat sekelompok Ahlusunah yang mengakui apa yang kami sebutkan, bahwa makna yang dimaksud dalam Al-Qur'an itu adalah mengusap, bukan membasuh. Baiklah saya nukilkan pendapat mereka sebagai berikut:

1. Ibn Hazm berkata, "Al-Qur'an menyatakan mengusap. Allah SWT berfirman, *Dan usaplah kepalamu dan kakimu* baik *lâm* dibaca *kasrah* menjadi *arjulikum* maupun dibaca *fathah* menjadi *arjulakum.* Bagaimanapun, kata itu di *'atahaf*kan kepada *ru'ûs*, baik kepada lafaz maupun kepada kedudukannya. Selain itu, tidak diperbolehkan. Sebab, antara kata yang di *'athaf*kan (*ma'thûf*) dan kata yang menjadi sandaran *'athaf* (*ma'thûf 'alayh*) tidak boleh diselingi oleh kata yang lain."

   Demikian pula, Ibn 'Abbâs mengatakan, "Al-Qur'an menetapkan mengusap—yakni kedua kaki—di dalam wudhu."

   Pendapat tentang mengusap kedua kaki ini juga dikemukakan sejumlah ulama salaf. Di antara mereka adalah 'Alî bin Abî Thâlib, Ibn 'Abbâs, al-Hasan, 'Ikrimah, asy-Sya'bî, dan

---

[12]Oleh karena itu, Anda lihat orang-orang yang bertelanjang kaki dan para pekerja dari kalangan Syi'ah—seperti petani dan sebagainya serta orang-orang yang tidak mempedulikan kesucian kaki mereka di luar waktu-waktu ibadah yang mensyaratkan kesucian—apabila hendak berwudhu, mereka membasuh kaki terlebih dahulu. Kemudian mereka berwudhu, lalu mengusap kaki yang sudah bersih dan kering.

[13]*Masâ'il Fiqhiyyah*, 72.

lain-lain. Seperti itu pula pendapat ath-Thabarî, dan mengenai hal itu diriwayatkan banyak hadis.

Di antara hadis-hadis itu adalah yang diriwayatkan Hammâm dari Ishâq bin 'Abdullâh bin Abî Thalhah. Ia berkata: 'Alî bin Yahyâ bin Khalâd menyampaikan hadis kepada kami dari bapaknya dari pamannya—yaitu Rifâ'ah bin Râfi'—bahwa ia mendengar Rasulullah saw bersabda, "Tidak sah salat siapa pun dari kamu sebelum menyempurnakan wudhu sebagaimana yang diperintahkan Allah SWT. Kemudian ia membasuh wajah dan tangan hingga siku dan mengusap kepala dan kaki hingga mata kaki."

Dari Ishâq bin Râhawiyyah: 'Isâ bin Yûnus menyampaikan hadis kepada kami dari al-A'masy dari 'Abd Khayr dari 'Alî, "Sebelum ini aku berpendapat bahwa telapak kaki lebih pantas diusap. Kemudian aku lihat Rasulullah saw mengusap punggung kakinya."

Kemudian ia menyebutkan hadis: "Bagi tumit-tumit itu disediakan lembah di neraka." Dari hadis ini tampaknya ia memahami bahwa ada penjelasan tambahan terhadap apa yang terdapat di dalam ayat itu, dan menjadi penghapus (*nâsikh*) terhadapnya. Mengambil penjelasan tambahan itu adalah wajib.

Akan tetapi, Anda telah mengetahui bahwa hadis ini—dengan asumsi bahwa hadis ini sahih—tidak ditujukan untuk menjelaskan wajibnya membasuh. Anda telah mengetahui makna hadis tersebut.

Selanjutnya ia berkata, "Sebagian mereka mengatakan bahwa Allah SWT berfirman berkenaan dengan kedua kaki, *ilal ka'bayn,* sebagaimana firman-Nya berkenaan dengan kedua tangan: *ilal marâfiq.* Ini menunjukkan bahwa hukum berkenaan dengan kaki sama dengan hukum yang berkenaan dengan tangan."

Pernyataan tersebut dijawabnya dengan perkataan: Penyebutan *al-marâfiq* dan *al-ka'bayn* bukan dalil bagi wajibnya membasuh anggota badan itu. Sebab, Allah SWT telah menyebutkan wajah tetapi tidak menyebutkan batasannya, dan hukumnya adalah dibasuh. Akan tetapi, ketika Allah SWT memerintahkan membasuh kedua tangan, maka hukumnya adalah dibasuh. Apabila Dia tidak menyebutkan hal itu berkenaan dengan kedua kaki, maka hukumnya tidak boleh sama selama Dia tidak menyebutkannya. Kecuali ada nas lain yang menjelaskannya.

'Âlî berkata, "Hukum itu berdasarkan nas-nas syariat, bukan berdasarkan pengakuan dan persangkaan." Hanya Allah yang memberi taufik.[14]

2. Imam ar-Râzî berkata, "Orang-orang berbeda pendapat, apakah kaki itu diusap atau dibasuh. Dalam tafsirnya, al-Qaffâl menukil pendapat Ibn 'Abbâs, Anas bin Mâlik, 'Ikrimah, asy-Sya'bî, dan Abû Ja'far Muhammad bin 'Alî al-Bâqir bahwa yang wajib berkenaan dengan kaki dalam wudhu adalah mengusap. Itulah jalan yang ditempuh Syi'ah Imamiyah. Sedangkan mayoritas fukaha dan mufasir mengatakan bahwa yang wajib adalah membasuhnya. Dâwud al-Ishfahânî berkata, "Wajib menggabungkan keduanya (mengusap dan membasuh)." Seperti itu pula, pendapat an-Nâshir li al-Haqq, salah seorang ulama Syi'ah Zaidiyyah. Sedangkan al-Hasan al-Bashrî dan Muhammad bin Jarîr ath-Thabarî berkata, "Mukallaf boleh memilih antara mengusap dan membasuh."

   Dalil yang digunakan oleh orang yang berpendapat bahwa yang wajib itu adalah mengusap didasarkan pada dua jenis qiraat yang masyhur dalam membaca kata *arjula(i)kum*. Ibn Katsîr, Hamzah, Abû 'Amr, dan 'Ashim—menurut riwayat Abû Bakar—membacanya dengan *jarr* (yakni, *arjulikum*). Sedangkan Nâfi', Ibn 'Amir, dan 'Ashim— menurut riwayat Hafsh—membacanya dengan *nashab* (yakni, *arjulakum*). Maka kami katakan, "Di baca dengan *jarr* karena *arjul* di *'athaf*kan kepada *ru'ûs*. Maka, sebagaimana wajib mengusap kepala, demikian pula wajib mengusap kaki."

   Ada orang yang bertanya, mengapa tidak boleh dibaca *kasrah* karena kata yang terdekat seperti kalimat *juhru dhabbin khurbin* dan kalimat *kabîru unâsin fî bijâdin muzammilin.*

   Kami jawab: ini tidak bisa diterima karena beberapa alasan. *Pertama,* dibaca *kasrah* mengikuti kata yang terdekat dipandang sebagai salah baca (*lahn*) yang kadang-kadang dilakukan karena darurat di dalam syair. Sedangkan kalam Allah harus dihindarkan dari hal tersebut.

   Kedua, dibaca *kasrah* hanya boleh dilakukan apabila dapat terhindar dari kesamaran, sebagaimana dalam kalimat *juihru dhabbin khurbin.* Sebab, seperti diketahui bahwa kata *khurbin* tidak menjadi sifat bagi kata *dhabbin,* melainkan menjadi sifat terhadap kata *juhru.* Sedangkan di dalam ayat tersebut, munculnya kesamaran tidak dapat dihindarkan.

---

[14]Ibn Hazm, *al-Mahallî,* 2/56, no. 200.

Ketiga, dibaca *kasrah* mengikuti kata yang terdekat hanya boleh dilakukan tanpa *harf 'athaf.* Sedangkan jika menggunakan *harf 'athaf*, hal itu tidak biasa digunakan dalam bahasa Arab.

Kalaupun dibaca *nashab*, mereka mengatakan, "Hal itu mengharuskan (kaki) diusap." Demikian itu karena dalam firman Allah *wamsahû bi ru'ûsikum*, kata *ru'ûsikum* menempati kedudukan *nashab*. Akan tetapi, ia di*jarr*kan dengan *harf bi.* Apabila kata *arjul* di*'athaf*kan kepada kata *ru'ûs*, maka ia dapat dibaca *nashab* sebagai *'athaf* terhadap kedudukan kata *ru'ûs* dan dapat juga dibaca *jarr* sebagai *'athaf* kepada lafaz kata *ru'ûs*. Inilah mazhab yang temasyhur dari kalangan ahli nahu.

Apabila ini telah dipahami, kami katakan: tampak bahwa boleh jadi *'amil nashab* kalimat *wa arjulakum* adalah bisa kata kerja *wamsahû* dan bisa juga kata kerja *faghsilû*. Akan tetapi, jika ada dua *'amil* dengan satu objek, maka memilih kata kerja yang paling dekat kepada objek adalah lebih utama. Jadi, yang menyebabkan *nashab* kata *arjulakum* adalah kata kerja *wamsahû*. Maka, kata *arjulakum* yang dibaca dengan *nashab* juga melahirkan pengertian "diusap". Ini merupakan argumentasi yang menyatakan bahwa ayat itu mengandung pengertian wajib mengusap kaki.

Kemudian mereka mengatakan, "Tidak boleh menolak hal ini dengan hadis-hadis di atas, sebab hadis-hadis itu termasuk dalam kategori hadis-hadis ahad. Sedangkan tidak diperbolehkan me*nasakh* Al-Qur'an dengan hadis ahad."

Ketahuilah bahwa tidak mungkin menjawab sanggahan di atas kecuali dari dua aspek berikut:

a. Banyak hadis berkenaan dengan wajibnya membasuh kaki. Membasuh itu mencakup juga mengusap, tidak sebaliknya. Karena membasuh lebih dekat kepada sikap kehati-hatian, maka hal tersebut wajib ditempuh.[15] Berdasarkan aspek ini, harus dipastikan bahwa membasuh kaki itu juga meliputi mengusapnya.
b. Bagian kaki yang wajib disucikan dengan wudhu adalah hingga kedua mata kaki. Bersuci hingga meliputi batasan tersebut hanya bisa dilakukan dengan membasuh, tidak dengan mengusap.

Sekelompok ulama membantah argumentasi itu dengan jawaban sebagai berikut:

---

[15]Anda telah mengetahui jawabannya pada pembahasan yang lalu.

a. Mata kaki adalah tulang yang berada di atas persendian kaki. Menurut batasan tersebut, wajib mengusap kaki hingga punggung kaki.
b. Mereka mengakui bahwa mata kaki adalah dua tulang yang menonjol di kedua sisi kaki. Hanya saja mereka memandang bahwa wajib mengusap punggung kaki hingga kedua mata kaki ini. Dengan demikian, sanggahan di atas dapat terjawab.[16]

3. Az-Zamakhsyarî kendati mengakui bahwa kata *arjulikum* yang dibaca dengan *jarr* dapat juga berarti wajibnya mengusap kaki, namun ia berusaha mengelaknya.

   Ia mengatakan, "Kalau Anda tanyakan, apa yang Anda perbuat jika kata *arjulikum* dibaca *jarr* dan hukumnya adalah bahwa kaki itu diusap? Saya jawab, bahwa kaki termasuk tiga anggota badan yang harus dibasuh dalam wudhu. Dibasuhnya adalah dengan menuangkan air di atasnya. Itu menjadikan dugaan akan adanya sikap berlebih-lebihan yang tercela yang dilarang agama. Maka kata *arjul* (kaki) itu lalu di-*athaf*-kan kepada *ru'ûs* (kepala) yang diusap, bukan berarti kaki itu juga harus diusap, melainkan untuk mengingatkan akan wajibnya bersikap sederhana dalam memuangkan air di atasnya.[17]

   Catatan: Dalam membasuh wajah dan tangan pun dapat dikhawatirkan munculnya sikap berlebih-lebihan yang tercela itu, seperti membasuh kaki. Tetapi, mengapa ia mengingatkan wajibnya bersikap sederhana dalam menuangkan air pada kaki saja, tidak kepada yang lain. Padahal, semuanya merupakan tempat yang memungkinkan timbulnya sikap berlebih-lebihan dalam menuangkan air itu.

Tampaklah bahwa dia berfilsafat dalam menafsirkan ayat tersebut dengan sesuatu yang tidak ada artinya dan tidak sesuai dengan rasa bahasa (*dzawq*) orang Arab. Sebab, jika benar filosofi yang dia katakan, hanya dapat dilakukan dalam hal-hal yang dapat terhindar dari kesamaran, bukan dalam masalah seperti ini yang justru akan menimbulkan ketidakjelasan. Lahiriah lafaz itu menunjukkan wajibnya mengusap kaki tanpa memperhatikan alasan yang dibuat-buat yang ia katakan. ❖

---

[16]Imam ar-Râzî, *Mafâtih al-Ghayb*, 11/161.

[17]Az-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf*, 1/449.

Masalah Kedua:

Tatswib[1] dalam Azan Salat Subuh

Para ulama Syi'ah Imamiyah sepakat—berdasarkan nas-nas dari para imam ahlulbait—bahwa azan—demikian pula iqamat—termasuk prinsip dan syiar-syiar agama. Allah SWT menurunkannya ke dalam hati penghulu para rasul, Muhammad saw. Karena Allah yang mewajibkan salat, maka Dia pula yang mewajibkan azan. Dialah yang menjadikan semua itu menjadi satu. Tidak ada seorang pun anak manusia yang menemani-Nya dalam mensyariatkannya baik ketika terjaga maupun ketika tidur. Dalam seluruh bagiannya, dari mulai takbir hingga tahlil, adalah sentuhan Ilahi. Keindahan, kejernihan, dan ketinggian maknanya dapat menggetarkan perasaan manusia menuju pemahaman-pemahaman yang lebih tinggi dan lebih mulia daripada apa yang ada di dalam akal manusia. Kalau manusia berusaha untuk menambahkan satu bagian atau menyisipkan satu kalimat saja ke dalamnya, tentu tambahan atau sisipan itu menjadi seperti kerikil di antara butiran-butiran mutiara.

Bagian pertama dari azan mempersaksikan bahwa Allah SWT yang paling besar di antara segala sesuatu. Pada gilirannya, Dia juga Mahakuasa dan Mahaagung. Sedangkan segala maujud selain-Nya, betapapun agungnya, adalah kecil dan kerdil di sisi-Nya dan tunduk pada kehendak-Nya.

Bagian kedua mempersaksikan bahwa Allah SWT adalah Tuhan dalam lembaran wujud, dan bahwa selain-Nya adalah bayangan kekuasaan yang Dia berikan.

---

[1]Akan dijelaskan kepada Anda arti *tatswib* pada pembahasan tersebut.

Bagian ketiga mempersaksikan bahwa Muhammad adalah Rasul-Nya yang Dia utus untuk menyampaikan risalah-Nya dan menyebarkan dakwah-Nya.

Pada akhir bagian tersebut, dari persaksian beralih kepada ajakan untuk mengerjakan salat fardu. Salat menghubungkan manusia dengan Zat Yang Maha Mengetahui yang gaib. Di dalam salat, kekhusyukannya bercampur dengan sikap mengagungkan Sang Pencipta. Selanjutnya adalah ajakan kepada kemenangan, kesuksesan dan pekerjaan paling baik[2] yang terkandung di dalam salat.

Setelah menyerukan ajakan kepada kemenangan dan pekerjaan paling baik itu, kembali diserukan ajakan untuk mengingat hakikat keabadian yang telah diserukan pada bagian-bagian pertama. Seruan itu berbunyi, *"Allâhu akbar. Allâhu akbar. Lâ ilâha illâllâh. Lâ ilâha illâllâh* (Allah Mahabesar. Allah Mahabesar. Tiada tuhan selain Allah. Tiada tuhan selain Allah)."

Inilah hakikat dan bentuk azan. Semuanya merupakan satu jalinan yang dirajut oleh tangan kekuasaan samawi dalam pola keindahan. Azan mengumandangkan hakikat-hakikat keabadian dan memalingkan manusia dari kesibukan dalam urusan-urusan keduniaan dan kesenangannya.

Inilah yang dirasakan setiap orang yang sadar, yang mendengarkan azan dan mengkaji bagian-bagian dan makna-maknanya. Akan tetapi, terdapat satu kenyataan pahit yang tidak mungkin saya dan juga orang lain tutupi—dengan syarat terhindar dari pemikiran sebelumnya atau fanatisme mazhab. Yaitu, bahwa muazin ketika turun dari ajakan kepada salat, kemenangan, dan pekerjaan paling baik—dalam azan salat subuh—menuju pemakluman bahwa salat itu lebih baik daripada tidur, seakan-akan ia meluncur dari ketinggian *balâghah* menuju kata-kata tak bernilai. Ia memberitahukan sesuatu yang anak-anak pun mengetahuinya. Ia meneriakkan—dengan sungguh-sungguh dan penuh semangat—sesuatu yang diketahui oleh orang-orang. Teriakan dan pemaklumannya bahwa salat itu lebih baik daripada tidur menyerupai teriakan orang yang mengumumkan di tengah orang banyak bahwa dua adalah setengah dari empat.

Inilah yang saya rasakan ketika berziarah ke Baitullah pada tahun 1375 H. Saya perhatikan azan di kedua tempat suci itu, selalu saja saya rasakan bahwa bagian tersebut bukan kalimat yang

---

[2]Akan dijelaskan bahwa kalimat itu termasuk bagian azan yang kemudian dibuang untuk tujuan tertentu.

diwahyukan. Karena satu sebab, ia disisipkan di antara bait-bait azan. Inilah yang mendorong saya untuk mengkaji dan menyelidiki masalah tersebut. Saya melihat ada dua hal yang harus dibahas, sebagai berikut:

Pertama, pensyariatan azan dan kajian historisnya.

Kedua, sebab masuknya bagian tersebut ke dalam bait-bait azan.

Bagaimana Azan Disyariatkan dan Kajian Historisnya

Para imam ahlulbait sepakat bahwa yang mensyariatkan azan adalah Allah SWT. Azan dibawa turun oleh Jibril as dan diajarkan kepada Rasulullah saw. Lalu beliau mengajarkannya kepada Bilâl. Dalam mensyariatkan azan itu tidak ada campur tangan siapa pun. Bagi mereka, ini merupakan hal-hal yang dapat diterima. Kami akan menyebutkan sebagian yang diwariskan dari mereka.

1. Al-Kulainî meriwayatkan dengan sanad sahih dari Zurârah dan al-Fudhail dari Abû Ja'far al-Bâqir as. Ia berkata, "Ketika Rasulullah saw melakukan isra ke langit, beliau sampai ke Baitul Ma'mur. Lalu tiba waktu salat. Maka Jibril as melantunkan untuk mengerjakan salat dan membaca iqamat. Kemudian Rasulullah saw maju ke depan, lalu para malaikat dan para nabi berbaris di belakang Muhammad saw.
2. Juga diriwayatkan dengan sanad sahih dari Imam ash-Shâdiq as. Ia berkata, "Ketika Jibril as mewahyukan azan kepada Rasulullah saw, beliau meletakkan kepalanya di pangkuan 'Alî as. Kemudian Jibril mengumandangakan azan dan membaca iqamat.[3] Ketika Rasulullah saw terbangun, beliau bertanya, "'Alî, apakah engkau mendengarnya?" 'Alî menjawab, "Ya."[4] Beliau bertanya lagi, "Engkau menghapalnya?" 'Alî menjawab, "Tentu." Lalu beliau berkata, "Panggillah Bilâl agar datang kepadaku." Maka 'Alî as memanggil Bilâl dan mengajarkan azan kepadanya.
3. Diriwayatkan hadis dengan sanad sahih atau hasan dari dari ash-Shâdiq as. Ia bertanya, "Apakah engkau meriwayatkan dari

---

[3]Kedua riwayat itu tidak saling bertentangan. Sering terjadi malaikat pembawa wahyu turun membawa satu ayat yang sudah turun sebelumnya. Tujuan seruan azan yang pertama berbeda dengan seruan azan yang kedua. Hal itu akan menjadi jelas bagi orang yang mengkajinya dengan saksama.

[4]'Alî as adalah orang yang diajak bicara. Ia mendengar ucapan malaikat itu. Lihat, *Shahîh al-Bukhârî* dan syarahnya *Irsyâd as-Sârî*, 6/99 dan yang lainnya pada bab *Rijâl yukallamûna min ghayr an yakûna anbiyâ'an* (Orang-orang yang diajak bicara tetapi bukan nabi). Diriwayatkan dari Nabi saw: "Telah ada di tengah Bani Israil sebelum kalian ...."

mereka?" 'Umar bin 'Uszainah balik bertanya, "Demi diri saya yang menjadi tebusan Anda, tentang apa?" Ash-Shâdiq as menjawab, "Tentang azan mereka." Maka 'Umar bin 'Udzainah berkata, "Mereka mengatakan bahwa Ubay bin Ka'ab melihatnya di dalam mimpi." Ash-Shâdiq as berkata, "Mereka berdusta, karena agama Allah terlalu mulia untuk dilihat dalam mimpi." Sadîr ash-Shîrafî berkata, "Demi diri saya yang menjadi tebusan Anda, beritahukanlah hal itu kepada saya." Maka Abû 'Abdillâh ash-Shâdiq as berkata, "Ketika Allah SWT membawa naik Nabi-Nya ke langit ketujuh ...."[5]

4. Di dalam *adz-Dzikrâ*, Muhammad bin Makkî asy-Syahîd meriwayatkan hadis dari seorang ahli fiqih Syi'ah yang hidup pada awal abad ke-4 H, yakni Ibn Abî 'Uqail al-'Umânî. Ia menerima hadis itu dari Imam ash-Shâdiq as: Ia mencela kaum yang mempercayai bahwa Nabi saw menerima azan itu dari 'Abdullâh bin Zaid.[6] Ia berkata, "Wahyu telah turun kepada Nabimu. Tetapi kalian mempercayai bahwa beliau menerima azan dari 'Abdullâh bin Zaid."[7]

Bukan mazhab Syi'ah saja yang menukil hadis ini dari riwayat ahlulbait. Al-Hâkim dan lain-lain juga meriwayatkan hadis yang sama dari mereka. Akan saya kemukakan kepada Anda beberapa riwayat tentang itu dari kalangan Ahlusunah.

5. Al-Hâkim meriwayatkan hadis dari Sufyân bin al-Lail. Ia berkata: Ketika al-Hasan bin 'Alî masih hidup, saya menemuinya di Madinah. Ia berkata, "Di sampingnya mereka menyebut-nyebut soal azan. Maka sebagian dari kami berkata, 'Permulaan azan itu adalah dari mimpi 'Abdullâh bin Zaid.' Maka al-Hasan bin 'Alî berkata, 'Urusan azan lebih agung daripada itu. Jibril telah mengumandangkan azan di langit dua kali-dua kali. Ia mengajarkannya kepada Rasulullah saw. Kemudian ia membaca iqamat satu kali-satu kali,[8] dan mengajarkannya kepada Rasulullah saw.'"[9]

---

[5]Al-Kulainî, *al-Kâfî*, 3/302, bab *Bad' al-adzân*, hadis no. 1-2, dan bab *an-Nawâdir*, hal. 482, hadis no. 1.

Akan dijelaskan kemudian bahwa orang yang mengaku bermimpi mendengar azan berjumlah empat belas orang.

[6]Akan diketengahkan kemudian penukilannya dari *as-Sunan*.

[7]*Wasâ'il asy-Syî'ah*, juz 4/612, bab *al-Awwal min abwâb al-adzân dan al-iqâmat*, hadis no. 3.

[8]Yang diriwayatkan dari mereka as bahwa iqamat itu adalah dua kali-dua kali kecuali bagian akhir yang dibaci satu kali.

[9]Al-Hâkim, *al-Mustadrak*, 3/171, kitab *Ma'rifat ash-shahâbah*.

6. Al-Muttaqî al-Hindî meriwayatkan hadis dari Hârûn bin Sa'ad dari asy-Syahîd Zaid bin Imam 'Alî bin al-Husain dari bapak dan kakeknya dari 'Alî bahwa pada malam isra mikraj diajarkan azan kepada Rasulullah saw dan difardukan salat kepadanya.[10]
7. Al-Halabî meriwayatkan hadis dari Abû al-'Alâ'. Ia berkata: Saya bertanya kepada Muhammad bin al-Hanafiyah, "Kami mengatakan bahwa permulaan azan adalah mimpi yang dialami salah seorang dari kaum Anshar." Mendengar kata-kata itu, Muhammad bin al-Hanîfah sangat terkejut. Lalu ia berkata, "Kalian telah berpegang pada syariat-syariat Islam sejati dan ajaran-ajaran agama kalian. Lalu, kalian mengira bahwa hal itu datang dari mimpi seseorang dari kalangan Anshar. Mimpi itu mungkin saja benar dan mungkin juga bohong. Bahkan kadang-kadang impian itu merupakan sesuatu yang tak jelas." Saya katakan kepadanya, "Hadis ini banyak diriwayatkan di tengah masyarakat." Maka ia menjawab, "Demi Allah, ini benar-benar merupakan kebatilan."[11]
8. Al-Muttaqî al-Hindî meriwayatkan hadis dari *Musnad Râfi' bin Khadîj*: Ketika Rasulullah saw melakukan isra ke langit, Allah mewahyukan azan kepadanya. Maka beliau membawanya turun dan mengajarkannya kepada Jibril (ath-Thabrânî dalam *al-Awsath* dari Ibn 'Umar).[12]
9. Dari hadis yang diriwayatkan 'Abdur Razzâq dari bin Juraij: 'Athâ' berkata, "Azan itu adalah dengan wahyu dari Allah SWT."[13]
10. Al-Halabî berkata: Diriwayatkan banyak hadis yang menunjukkan bahwa azan disyariatkan di Makkah sebelum hijrah. Di antaranya adalah hadis yang diriwayatkan ath-Thabrânî dari Ibn 'Umar .... Ia menukil riwayat kedelapan.[14]

Inilah sejarah dan cara azan disyariatkan yang dikutip mazhab Syi'ah, dari mata air yang jernih, dari orang-orang yang mengemban sunah Rasulullah saw. Orang yang terpercaya meriwayatkan-

---

[10]Al-Muttaqî al-Hindî, *Kanz al-'Ummâl*, 6/277, no. 397.

[11]Burhân al-Madanî al-Halabî, *as-Sîrah*, 2/297.

[12]Al-Muttaqî al-Hindî, 8/329, no. 23138, pasal tentang azan.

[13]'Abdul Razzâq: Hammâm ash-Shin'ânî (126-211), *al-Mushannif*, 1/456, no. 1775.

[14]Al-Halabî, *as-Sîrah*, 2/296, bab *Bad' al-adzân wa masyrû'iyyatihi*.

nya dari orang yang terpercaya hingga sampai kepada Rasulullah saw.

Adapun selain mereka, tentang sejarah disyariatkannya azan, meriwayatkan hal-hal yang tidak pantas dinisbatkan kepada Rasulullah saw. Mereka meriwayatkan bahwa Rasulullah saw sangat memperhatikan urusan salat. Akan tetapi, beliau kebingungan bagaimana cara mengumpulkan orang-orang untuk salat berjamaah karena rumah-rumah mereka berjauhan serta kaum Muhajirin dan Anshar terpisah di lorong-lorong kota Madinah. Maka para sahabatnya memberikan isyarat untuk memberikan jalan keluar dari kesulitan itu. Mereka menunjukkan kepada Nabi saw beberapa hal sebagai berikut:

1. Memasang bendera. Apabila mereka melihatnya, sebagian mereka memanggil sebagian yang lain. Tetapi beliau tidak tertarik terhadap ide tersebut.
2. Mereka menyarankan agar meniup terompet. Tetapi Nabi saw tidak menyukainya.
3. Membunyikan lonceng, seperti yang dilakukan orang-orang Nasrani. Pada mulanya Nabi saw tidak menyukainya, namun kemudian beliau menerima usulan itu. Maka dibuatlah lonceng dari kayu. Apabila waktu salat tiba, lonceng itu dipukul sehingga orang-orang berkumpul untuk mengerjakan salat berjamaah.

Nabi saw melakukan hal itu hingga datang 'Abdullâh bin Zaid. Ia memberitahukan kepada Rasulullah saw bahwa dalam keadaan antara tidur dan terjaga ia melihat ada seseorang datang dan mengajarkan azan kepadanya. Dua puluh hari sebelumnya, 'Umar bin al-Khaththâb pun melihatnya dalam mimpi, tetapi ia merahasiakannya. Kemudian ia memberitahukan hal itu kepada Nabi saw. Karenanya beliau bertanya, "Apa yang menghalangimu untuk memberitahukannya kepadaku?" 'Umar menjawab, "'Abdullâh bin Zaid telah mendahuluiku, maka aku merasa malu." Maka Rasulullah saw bersabda, "Hai Bilâl, berdirilah. Perhatikanlah apa yang diperintahkan 'Abdullâh bin Zaid kepadamu." 'Abdullâh bin Zaid mengajarkan azan kepada Bilâl. Kemudian Bilâl mempelajarinya, lalu melantunakannya.

Inilah garis besar hadis-hadis yang diriwayatkan para ahli hadis tentang sejarah disyariatkannya azan. Kami akan mengkaji sanad-sanad dan matan-matannya, kemudian menjelaskannya kepada Anda.

Cara Disyariatkannya Azan

1. Abû Dâwud (202-275) meriwayatkan: Telah menyampaikan hadis kepada kami 'Ibâd bin Mûsâ al-Khatlî dan Ziyâd bin Ayyûb—hadis dari 'Ibâd ini yang paling lengkap. Kedua orang itu mengatakan, Hasyîm telah meriwayatkan kepada kami hadis dari Abû Basyar. Ziyâd berkata: Abû Basyar mengabarkan kepada kami dari Abû 'Umair bin Anas dari paman-pamannya dari kalangan Anshar. Ia berkata: Rasulullah saw bersedih tentang urusan salat, bagaimana cara mengumpulkan orang-orang untuk itu. Maka salah seorang sahabat berkata, "Kibarkanlah bendera ketika tiba waktu salat. Apabila mereka melihatnya, sebagian mereka akan mamanggil sebagian yang lain." Tetapi Nabi saw tidak menghiraukannya. Lalu disebutkan kepadanya terompet. Ziyâd mengatakan, terompet Yahudi. Tetapi Nabi saw tidak mempedulikannya. Beliau berkata, "Itu adalah kebiasaan kaum Yahudi." Kemudian disebutkan kepadanya lonceng. Maka beliau berkata, "Itu kebiasaan kaum Nasrani."

   Maka 'Abdullâh bin Zaid (bin 'Abd Rabbih) kembali. Ia ikut bersedih karena melihat Rasulullah saw bersedih. Kemudian diperlihatkan kepadanya azan dalam mimpinya. Keesokan harinya, pagi-pagi sekali ia menemui Rasulullah saw Lalu ia memberitahukan mimpinya itu kepada Nabi. Ia berkata, "Wahai Rasulullah, ketika saya dalam keadaan antara tidur dan terjaga, tiba-tiba aku melihat ada seseorang datang kepadaku. Ia mengajarkan azan kepadaku." Sebelum itu 'Umar bin al-Khaththâb pun telah melihatnya di dalam mimpinya. Tetapi ia merahasiakannya selama dua puluh hari.[15] Kemudian ia memberitahukannya kepada Nabi saw. Maka Nabi saw bertanya, "Apa yang menghalangimu untuk memberitahukannya kepadaku?" 'Umar menjawab, "'Abdullâh bin Zaid telah mendahuluiku, maka aku merasa malu." Kemudian Rasulullah saw bersabda, "Hai Bilal, berdirilah. Perhatikanlah apa yang diperintahkan 'Abdullâh bin Zaid kepadamu. Lalu lakukanlah." Kemudian Bilâl mengumandangkan azan itu.

   Abû Basyar berkata: Abû 'Umair memberitahukan kepadaku, kaum Anshar mengatakan bahwa kalau ketika itu 'Abdullâh

[15]Apakah dibenarkan menurut akal, seseorang menyembunyikan mimpi yang dapat memberikan ketenangankepada Nabi saw dan para sahabatnya selama 20 hari? Kemudian—setelah ia mendengarnya dari Ibn Zaid—ia berdalih bahwa ia merasa malu ....

bin Zaid tidak sedang sakit, pastilah Rasulullah saw menjadikannya muazin.

2. Telah menyampaikan hadis kepadaku Muhammad bin Manshûr ath-Thûsî, telah menyampaikan kepadaku Ya'qûb, telah menyampaikan kepadaku bapakku dari Muhammad bin Ishâq. Menyampaikan kepadaku Muhammad bin Ibrâhîm bin al-Hârits at-Taymî dari Muhammad bin 'Abdullâh bin Zaid bin 'Abd Rabbih. Ia berkata: Telah menyampaikan kepadaku bapakku, 'Abdullâh bin Zaid. Ia berkata: Ketika Rasulullah saw memerintahkan pembuatan lonceng untuk ditabuh agar orang-orang berkumpul untuk menegakkan salat berjamaah, beliau mondar-mandir di sampingku, sementara aku sedang tidur. Tiba-tiba seseorang datang membawa lonceng di tangannya. Maka aku bertanya, "Hai hamba Allah, apakah engkau akan menjual lonceng itu?" Ia menjawab, "Apa yang akan engkau lakukan dengan lonceng ini?" Aku jawab, "Dengannya kami memanggil orang-orang untuk salat berjamaah." Ia berkata, "Maukah aku beritahukan kepadamu yang lebih baik daripada itu?" Aku jawab, "Tentu." Maka ia berkata, "Ucapkanlah olehmu:

Allâhu akbar Allâhu akbar, Asyhadu allâ ilâha illallâh Asyhadu allâ ilâha illallâh, Asyhadu anna Muhammadan Rasulullâh, Asyhadu anna Muhammadan Rasulullâh, Hayya alash shalâh, Hayya alash shalâh, Hayya alal falâh, Hayya alal falâh, Allâhu akbar Allâhu akbar, lâ ilâha illallâh."

Kemudian ia menjauh sedikit dariku, lalu berkata: "Dan Jika engkau hendak berdiri salat, ucapkanlah:

'Allâhu akbar. Allâhu akbar. Asyhadu allâ ilâha illâllâh. Asyhadu anna Muhammadan rasûlullâh. Hayya 'alash shalâh. Hayya 'alal falâh. Qad qâmatish shalâh. Qad qâmatish shalâh. Allâhu akbar. Allâhu akbar. Lâ ilâha illâllâh."

Setelah tiba waktu subuh, segera saya menemui Rasulullah saw. Lalu kepadanya saya beritahukan apa yang telah saya lihat dalam mimpi itu. Maka beliau berkata, "Itu adalah mimpi yang benar, insya Allah. Berdirilah bersama Bilâl. Ajarkanlah kepadanya apa yang telah kamu lihat dalam mimpi itu, lalu suruhlah ia untuk mengumandangkannya karena ia memiliki suara yang lebih nyaring daripada suaramu." Maka saya berdiri bersama Bilâl. Mulailah saya mengajarkan azan itu kepadanya, lalu ia mengumandangkannya. Kemudian hal itu didengar

oleh 'Umar bin al-Khaththâb ketika ia berada di dalam rumahnya. Kemudian ia keluar sambil menarik jubahnya. Ia berkata, "Demi Tuhan yang telah mengutusmu dengan kebenaran, wahai Rasulullah, aku telah bermimpi melihat seperti yang ia lihat." Maka Rasulullah saw berkata, "Segala puji bagi Allah."[16]

3. Ibn Mâjah (207-275) meriwayatkan hadis melalui dua sanad berikut:

   Pertama, Abû 'Ubaid menyampaikan hadis kepada kami (Muhammad bin Maimûn al-Madanî), menyampaikan kepada kami Muhammad bin Salamah al-Harrânî, menyampaikan kepada kami Muhammad bin Ishâq, menyampaikan kepada kami Muhammad bin Ibrâhîm at-Taymî dari Muhammad bin 'Abdullâh bin Zaid dari bapaknya. Ia berkata: Rasulullah saw disarankan untuk menggunakan terompet. Lalu beliau memerintahkan agar dibuat lonceng. Kemudian diperlihatkan kepada 'Abdullâh bin Zaid di dalam mimpinya ...."

   Kedua, menyampaikan hadis kepada kami Muhammad bin Khâlid bin 'Abdullâh al-Wâsithî, menyampaikan kepada kami bapakku dari 'Abdurrahmân bin Ishâq dari az-Zuhrî dari Sâlim dari bapaknya bahwa Nabi saw mengajak para sahabat bermusyawarah membicarakan persoalan yang mereka hadapi dalam memanggil orang-orang untuk salat berjamaah. Maka mereka menyebutkan terompet. Tetapi beliau menolaknya karena hal itu merupakan kebiasaan kaum Yahudi. Kemudian mereka menyebutkan lonceng. Tetapi beliau menolaknya karena hal itu merupakan kebiasaan kaum Nasrani. Maka pada malam itu, azan diperlihatkan kepada seseorang dari kaum Anshar yang bernama 'Abdullâh bin Zaid dan 'Umar bin al-Khaththâb ....

   Az-Zuhrî berkata, "Bilâl menambahkan kalimat *ash-shalâtu khayrun minan nawm* ke dalam azan salat subuh. Rasulullah saw menyetujuinya.[17]

4. At-Tirmidzî meriwayatkan hadis dengan sanad sebagai berikut:

   Menyampaikan kepada kami Sa'ad bin Yahyâ bin Sa'îd al-Umawî, menyampaikan kepada kami bapakku, menyampaikan kepada kami Muhammad bin Ishâq dari muhammad bin Ibrâhîm bin al-Hârits at-Taymî dari Muhammad bin 'Abdullâh

[16]Abû Dâwud, *as-Sunan,* 1/134-135, no. 498-499 yang ditahqiq oleh Muhammad Muhyiyuddîn.

[17]Ibn Mâjah, *as-Sunan,* 1/232-233, bab *Bad' al-adzan,* no. 706-707.

bin Zaid dari bapaknya. Ia berkata: Ketika kami memasuki waktu subuh, kami menemui Rasulullah saw. Kemudian aku memberitahukan mimpiku itu kepada beliau ....

At-Tirmidzî berkata: Hadis yang diriwayatkan Ibrâhîm dari Sa'ad dari Muhammad bin Ishâq lebih lengkap dan lebih panjang daripada hadis ini. Kemudian at-Tirmidzî menambahkan, "'Abdullâh bin Zaid adalah putra 'Abd Rabbih. Kami tidak mengetahui ia menerima hadis sahih dari Rasulullah saw kecuali hadis tentang azan ini.[18]

Inilah yang diriwayatkan beberapa penulis *Sunan* kumpulan hadis-hadis sahih atau *al-Kutub as-Sittah* yang memiliki keistimewaan dibandingkan dengan yang lain, seperti *Sunan ad-Dârimî, Sunan ad-Dâruquthnî,* atau yang diriwayatkan Ibn Sa'ad dalam *Thabaqât*-nya dan al-Bayhaqî dalam *Sunan*-nya. Karena kedudukan istimewa tersebut, kami memisahkan hadis-hadis yang diriwayatkan dalam *as-Sunan* yang terkenal itu dari hadis-hadis di tempat lain.

Kami akan mengkaji matan dan sanad riwayat-riwayat tersebut sehingga menjadi jelas hakikatnya. Kemudian akan kami sebutkan nas-nas lain yang dimuat di dalam kitab yang lain.

Tidak Dapat Dijadikan Dalil

Riwayat-riwayat ini tidak dapat dijadikan dalil karena beberapa hal berikut:

Pertama, tidak sesuai dengan kedudukan (*maqâm*) kenabian.

Allah saw mengutus Rasul-Nya untuk menegakkan salat bersama kaum Mukmin pada beberapa waktu yang berlainan. Hal itu menuntut agar Allah SWT mengajarkan kepadanya cara melaksanakan perintah ini. Tidak ada artinya Nabi saw merasa kebingungan selama beberapa hari, atau dua puluh hari menurut riwayat pertama yang diriwayatkan Abû Dâwud. Di situ disebutkan bahwa beliau tidak mengetahui bagaimana cara melaksanakan tanggung jawab yang dibebankan ke atas pundaknya itu. Kadang-kadang beliau menggunakan satu cara dan di saat yang lain menggunakan cara yang lain. Sehingga ditunjukkan kepada beliau beberapa cara yang dapat mewujudkan maksudnya. Padahal, tentang dirinya Allah SWT berfirman, *Dan adalah karunia* (al-fadhl) *Allah sangat besar atasmu* (QS. an-Nisâ' [4]: 113). Yang dimaksud dengan *al-*

---

[18]At-Tirmidzî, *as-Sunan,* 1/358, bab *Mâ jâ'a fî bad' al-adzân,* no. 189.

fadhl adalah ilmu pengetahuan (*al-'ilm*) berdasarkan konteks kalimat sebelumnya: *Dan Dia telah mengajarkan kepadamu apa yang belum kamu ketahui.*

Salat dan puasa termasuk masalah ibadah, tidak seperti urusan perang. Dalam urusan perang kadang-kadang Rasulullah saw mengadakan musyawarah dengan para sahabatnya. Musyawarah itu dilakukan bukan karena beliau tidak mengetahui strategi perang yang paling baik, melainkan semata-mata untuk menarik hati mereka, sebagaimana firman Allah SWT, *Sekiranya kamu bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampunan bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu* (QS. Ali 'Imrân [3]: 159).

Bukankah menjadikan mimpi dari orang biasa sebagai rujukan dalam urusan ibadah yang sangat penting, seperti azan dan iqamat, berarti kelemahan dalam urusan agama?

Inilah yang mendorong kami untuk mengatakan bahwa keberadaan mimpi sebagai rujukan dalam pensyariatan azan merupakan kebohongan terhadap syariat. Jelas sekali, paman-paman 'Abdullâh bin Zaid menyebarkan hadis tersebut untuk memperoleh keutamaan bagi keluarga dan kabilah mereka. Oleh karena itu, kami melihat dalam beberapa sanad, paman-pamannya menjadi perawi hadis tersebut. Orang-orang bersandar kepada mereka hanya karena berprasangka baik kepada mereka.

Kedua, hadis-hadis itu saling bertentangan.

Riwayat-riwayat yang menyebutkan permulaan disyariatkannya azan saling bertentangan satu sama lain dalam beberapa hal berikut:

1. Riwayat pertama (riwayat Abû Dâwud) menyebutkan bahwa 'Umar bin al-Khaththâb bermimpi diajari azan pada dua puluh hari sebelum 'Abdullâh bin Zaid mengalami mimpi yang sama. Sedangkan riwayat keempat (riwayat Ibn Mâjah) menyebutkan bahwa ia bermimpi pada malam yang sama dengan mimpi 'Abdullâh bin Zaid.
2. Mimpi 'Abdullâh bin Zaid adalah permualaan disayriatkannya azan. Sedangkan 'Umar bin al-Khaththâb ketika mendengar azan, ia datang kepada Rasulullah saw. Ia mengatakan bahwa dirinya pun mengalami mimpi yang sama, tetapi tidak diberitahukan kepada Rasulullah saw karena malu.
3. Permulaan azan itu adalah dari 'Umar bin al-Khaththâb, bukan dari mimpinya. Sebab, ia yang mengusulkan panggilan untuk

salat itu yang kemudian disebut azan. At-Tirmidzî meriwayatkan hadis tersebut di dalam *Sunan*-nya. Ia berkata, "Ketika kaum Muslim datang ke Madinah ... Sebagian mereka berkata, 'Ambillah terompet seperti terompet kaum Yahudi.' Tetapi 'Umar bin al-Khaththâb berkata, 'Apakah tidak lebih baik kalau kalian menyuruh seseorang untuk mengajak (orang-orang) salat?' Maka Rasulullah saw berkata, 'Hai Bilâl, berdirilah, lalu serukanlah panggilan untuk salat.' Yakni, azan.

Benar, bahwa Ibn Hajar menafsirkan seruan salat itu dengan kalimat *as-shalâtu jâmi'ah* (marilah salat berjamaah).[19] Akan tetapi, tidak ada dalil yang mendasari penafsiran tersebut.

An-Nasâ'î dan al-Baihaqî meriwayatkannya dalam *Sunan* mereka.[20]

4. Permulaan disyariatkannya azan adalah dari Nabi saw sendiri.

   Al-Bayhaqî meriwayatkan: ... maka mereka menyebutkan agar memukul lonceng atau menyalakan api. Maka Bilâl diperintahkan untuk menggenapkan azan dan mengganjilkan iqamat.

   Al-Bukhârî meriwayatkannya dari Muhammad bin 'Abdul Wahhâb dan Muslim meriwayatkannya dari Ishâq bin 'Ammâr.[21]

   Dengan adanya perbedaan pendapat dalam penukilan hadis tersebut, maka, bagaimana mungkin kita bersandar pada hadis-hadis ini.

Ketiga, orang yang bermimpi itu berjumlah empat belas orang, bukan hanya seorang.

Dari hadis yang diriwayatkan al-Halabî, tampaklah bahwa orang yang bermimpi mendengar azan itu tidak hanya Ibn Zaid dan Ibn al-Khaththâb. Melainkan Abû Bakar juga mengaku bahwa ia bermimpi melihat seperti apa yang mereka lihat. Disebutkan pula bahwa tujuh orang dari kaum Anshar mengaku hal yang sama. Ada juga yang mengatakan bahwa empat belas orang dari kaum Anshar[22] mengaku bahwa mereka bermimpi mendengar azan. Padahal, syariat itu tidak bersumber dari mereka. Apabila syariat dan hukum-hukum itu berdasarkan mimpi, maka ucapkanlah

---

[19]Al-Halabî, *as-Sîrah an-Nabawiyyah*, 2/297.

[20]At-Tirmidzî, *as-Sunan*, 1/362, no. 190; an-Nasâ'î, *as-Sunan*, 2/3; dan al-Baihaqî, *as-Sunan*, 1/389, bab *Bad' al-adzân*, hadis no.1.

[21]Al-Baihaqî, *as-Sunan*, 1/390, hadis no. 1-2.

[22]Al-Halabî, *as-Sîrah al-Halabiyyah*, 2/300.

selamat tinggal kepada Islam. Padahal Rasulullah saw memperoleh syariat-syariat itu melalui wahyu, bukan dari mimpi mereka.

Keempat, kontradiksi antara hadis yang diriwayatkan al-Bukhârî dan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh orang yang lain.

Dalam *Shahîh al-Bukhârî* dijelaskan bahwa Nabi saw menyuruh Bilâl di dalam majelis musyawarah untuk menyerukan salat. Ketika itu, 'Umar hadir di situ. Telah diriwayatkan dari Ibn 'Umar: Ketika kaum Muslim tiba di Madinah, mereka berkumpul. Lalu tiba waktu salat. Tetapi tidak ada yang menyeru untuk salat berjamaah. Maka pada suatu hari mereka membicarakan masalah itu. Sebagian mereka berkata, "Ambillah lonceng seperti lonceng kaum Nasrani." Sebagian lain berkata, "Ambillah terompet seperti terompet kaum Yahudi." Maka 'Umar berkata, "Mengapa kalian tidak menyuruh seseorang untuk menyerukan salat berjamaah?" Lalu Rasulullah saw bersabda, "Hai Bilâl, berdirilah dan serukanlah salat berjamaah."[23]

Hadis-hadis tentang mimpi mendengar azan menjelaskan bahwa Nabi saw hanya menyuruh Bilâl untuk mengumandangkan seruan itu pada salat subuh. Maka 'Abdullâh bin Zaid menceritakan mimpinya. Hal itu terjadi pada malam hari setelah dilakukannya musyawarah-dan 'Umar tidak hadir ketika itu. 'Umar hanya mendengar bacaan azan itu di rumahnya. Lalu ia keluar sambil menarik jubahnya. Ia berkata, "Demi Tuhan yang mengutus Anda dengan kebenaran, wahai Rasulullah, aku telah bermimpi mendengar seperti apa yang aku dengar."

Kami tidak memandang hadis yang diriwayatkan al-Bukhârî itu sebagai seruan *ash-shalâtu jâmi'ah* (marilah salat berjamaah) dan memandang hadis-hadis tentang mimpi itu sebagai seruan azan. Karena, beberapa alasan. *Pertama,* hal itu merupakan *jam' bi lâ syâhid. Kedua,* kalau Nabi saw menyuruh Bilâl menyerukan *ash-shalâtu jâmi'ah* karena suaranya yang keras, tentu masalah itu dapat terselesaikan. Kebingungan pun dapat dihilangkan, terutama apabila kalimat *ash-shalâtu jâmi'ah* itu diucapkan berulang-ulang. Tidak ada lagi yang perlu dibingungkan. Ini menunjukkan bahwa perintah untuk mengumandangkan seruan itu adalah dengan azan yang telah disyariatkan.[24]

Keempat kajian di atas kembali kepada kajian kandungan hadis-hadis tersebut. Dan kajian ini sendiri telah memadai untuk

---

[23]Al-Bukhârî, *ash-Shahîh,* 1/120, bab *Bad' al-adzân.*

[24]Syarafuddîn, *an-Nash wa al-Ijtihâd,* 137.

menolak bersandar pada hadis tersebut. Berikut ini akan kami kemukakan kepada Anda kajian terhadap sanad-sandanya satu per satu. Di antaranya ada sanad yang terputus, yang tidak bersambung kepada Nabi saw. Ada pula yang dalam sanadnya terdapat perawi yang tidak dikenal, cacat, atau lemah. Berikut ini penjelasannya berdasarkan urutan hadis-hadis di atas.

Pertama, hadis yang diriwayatkan Abû Dâwud adalah dha'if (lemah).

1. Sanad riwayat terebut berakhir pada seorang atau beberapa orang perawi yang tidak dikenal (*majhûl*) karena ungkapan "dari paman-pamannya dari kaum Anshar".
2. Abû 'Umair bin Anas meriwayatkannya dari paman-pamannya. Ibn Hajar menyebutkannya dan mengatakan tentangnya: Ia meriwayatkan dari paman-pamannya dari kalangan Anshar, para sahabat Nabi saw tentang melihat *hilâl* dan azan.

Ibn Sa'ad berkata, "Ia seorang perawi yang terpercaya (*tsiqqat*) tetapi meriwayatkan sedikit hadis."

Ibn 'Abdil Barr berkata, "Ia tidak dikenal dan tidak boleh dijadikan hujjah."[25]

Jamâluddîn berkata, "Ini adalah hadis yang mengisahkan dua hal, yaitu melihat *hilal* dan azan.[26]

Kedua, hadis yang dalam sanadnya terdapat orang yang tidak dapat dijadikan hujjah, seperti berikut:

1. Muhammad bin Ibrâhim bin al-Hârits bin Khâlid at-Taymî (Abû 'Abdullâh) yang wafat pada kira-kita tahun 120 H.

   Abû Ja'far al-'Uqailî dari 'Abdullâh bin Ahmad bin Hanbal berkata: Aku mendengar bapakku menyebut nama Muhammad bin Ibrâhîm at-Taymî al-Madanî. Ia berkata, "Di dalam hadisnya terdapat masalah. Ia sering meriwayatkan hadis-hadis munkar."[27]

2. Muhammad bin Ishâq bin Yasâr bin Khayâr. Ahlusunah tidak berhujjah dengan riwayat-riwayatnya walaupun merupakan asas kitab *Sîrah Ibn Hisyâm.*

   Ahmad bin Abî Khaitsam berkata, "Yahyâ bin Mu'în ditanya tentangnya. Ia menjawab, 'Menurut saya, ia adalah perawi yang lemah dan tercela, serta tidak kuat.'"

---

[25]Ibn Hajar, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, 12/188, no. 767.

[26]Jamâluddîn al-Mazzî, *Tahdzî al-Kamâl*, 34/142, no. 7545.

[27]*Ibid.*, 24/304.

Abû al-Hasan al-Maimûnî berkata: Saya mendengar Yahyâ bin Mu'în berkata, "Muhammad bin Ishâq itu perawi yang lemah." An-Nasâ'î berkata, "Ia adalah perwawi yang tidak kuat."[28]

3. 'Abdullâh bin Zaid adalah perawi hadis. Tentang dirinya, cukuplah disebutkan bahwa ia meriwayatkan sedikit hadis. At-Tirmidzî berkata, "Kami tidak mengetahui bahwa ia meriwayatkan hadis sahih dari Nabi saw kecuali hadis tentang azan." Al-Hâkim berkata, "Ia gugur dalam Perang Uhud. Hadis-hadis yang diriwayatkan darinya semuanya terputus (*munqathi'*." Ibn 'Adî berkata, "Kami tidak mengetahui bahwa ia memiliki hadis sahih dari Nabi saw kecuali hadis tentang azan."[29]

   At-Tirmidzî meriwayatkan dari al-Bukhârî, "Kami tidak mengetahui bahwa ia meriwayatkan hadis kecuali hadis tentang azan."[30]

   Al-Hâkim berkata, "'Abdullâh bin Zaid adalah orang yang bermimpi mendengar azan. Para ahli fiqih Islam memperdebatkannya, apakah hadisnya dapat diterima atau tidak. Hadisnya tidak dimuat dalam *Shahîhayn* karena para penukil hadis berbeda pendapat tentang sanad-sanadnya."[31]

Ketiga, di dalam sanadnya terdapat nama Muhammad bin Ishâq bin Yasâr dan Muhammad bin Ibrâhîm at-Taymî. Saya telah membahas ihwal kedua orang itu, sebagaimana telah membahas bahwa 'Abdullâh bin Zaid meriwayatkan hadis sedikit sekali. Seluruh hadis yang diriwaytkannya terputus (*munqathi'*).

Keempat, di dalam sanadnya terdapat para perawi sebagai berikut:

1. 'Abdurrahmân bin Ishâq bin 'Abdullâh al-Madanî.

   Yahyâ bin Sa'îd al-Qaththân berkata, "Saya bertanya tentang dirinya kepada orang-orang di Madinah. Saya tidak menemukan ada orang yang memujinya. Demikian pula yang dikatakan 'Alî bin al-Madînî."

   'Alî berkata, "Saya pernah mendengar Sufyân ditanya tentang 'Abdurrahmân bin Ishâq. Ia menjawab, "Ia seorang penganut faham Qadariyah. Penduduk Madinah tidak mempercayai

[28]*Ibid.*, 24/423-424. lihat juga *Târîkh Baghdâd*, 1/221-224.

[29]At-Tirmidzî, *as-Sunan*, 1/361; Ibn Hajar, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, 5/224.

[30]Jamâluddîn al-Mazzî, *Tahdzîb al-Kamâl*, 14/541.

[31]Al-Hâkim, *al-Mustadrak*, 3/336.

ucapannya. Ia pernah datang kepada kami pada hari kematian al-Walîd, tetapi kami tidak menemaninya."

Abû Thâlib berkata, "Saya bertanya kepada Ahmad bin Hanbal tentang dirinya. Ia menjawab, "Ia meriwayatkan hadis-hadis munkar dari Abû az-Zanâd ."

Ahmad bin 'Abdullâh al-'Ajlî berkata, "Ia menuliskan hadisnya yang tidak kuat."

Abû Hâtim berkata, "Ia menuliskan hadisnya tetapi tidak berhujjah dengannya."

Al-Bukhârî berkata, "Tidak ada orang yang mempercayai hapalannya. Di Madinah ia tidak dikenal memiliki murid kecuali Mûsâ az-Zam'î. Diriwayatkan darinya banyak hadis tentang berbagai hal, di antaranya hadis-hadis yang kacau."

Ad-Dâruquthnî berkata, "Ia itu perawi yang lemah dan dituduh sebagai pengikut aliran Qadariyah."

Ahmad bin 'Adî berkata, "Sebagian hadisnya munkar dan tidak boleh diikuti.[32]

2. Muhammad bin 'Abdullâh al-Wâsithî (150-240 H). Jamâluddîn al-Mazzî menyebut tentang dirinya, "Ibn Mu'în mengatakan, Ia tidak ada apa-apanya. Hadis-hadis yang ia riwayatkan dari bapaknya adalah hadis-hadis munkar.' Abû Hâtim mengatakan, 'Aku bertanya kepada Yahyâ bin Mu'în tentang orang itu. Ia menjawab, 'Ia seorang pembohong dan meriwayatkan hadis-hadis munkar.' Abû 'Utsmân Sa'îd bin 'Amr al-Burda'î berkata, 'Saya bertanya kepada Abû Zar'ah tentang Muhammad bin Khâlid. Ia menjawab bahwa orang itu adalah seorang yang tercela.' Ibn Hayyân menyebutkannya di dalam kitabnya *ats-Tsiqqât*. Ia berkata, 'Ia sering membuat kesalahan dan penyimpangan.'"[33]

Asy-Syawkânî, setelah menukil hadisnya, berkata, "Di dalam sanad-sanadnya terdapat perawi yang sangat lemah."[34]

Kelima, di dalam sanadnya para perawi berikut:

1. Muhammad bin Ishâq bin Yasâr.
2. Muhammad bin al-Hârits at-Taymî.
3. 'Abdullâh bin Zaid.

---

[32]Jamâluddîn al-Mazzî, *Tahdzîb al-Kamâl*, 16/519, no. 3755.

[33]*Ibid.*, 25/139, no. 5178.

[34]Asy-Syawkânî, *Nayl al-Awthâr*, 2/42.

Saya telah membahas cacat kedua orang pertama dan terputusnya sanad pada setiap hadis yang mereka riwayatkan dari orang ketiga ('Abdullâh bin Zaid).

Dengan demikian, jelaskan keadaan sanad keenam. Maka perhatikanlah.

Ini yang disebutkan di dalam *ash-Shahâh.* Adapun yang dijelaskan di dalam kitab-kitab lain, di antaranya kami sebutkan hadis yang diriwayatkan Imam Ahmad, ad-Dârimî, dan ad-Dâruquthnî dalam *Musnad* mereka, serta Imam Mâlik dalam *al-Muwaththa',* Ibn Sa'ad dalam *Thabaqât*-nya, dan al-Baihaqî dalam *Sunan*-nya. Penjelasannya akan kami ketengahkan kepada Anda.

1. Hadis yang diriwayatkan Imam Ahmad dalam *Musnad*-Nya.

Imam Ahmad meriwayatkan hadis tentang mimpi mendengar azan itu dalam *Musnad*-nya dari 'Abdullâh bin Zaid melalui tiga sanad.[35]

Dalam sanad pertama disebutkan Zaid bin al-Habbâb bin ar-Rayân at-Tamîmî (wafat tahun 203 H.).

Tentang dirinya mereka menjelaskan bahwa ia membuat banyak kesalahan dan memiliki hadis-hadis *gharîb* yang dalam sanad-sanadnya terdapat nama Sufyân ats-Tsawrî. Ibn Mu'în berkata, "Hadis-hadisnya yang diterima dari ats-Tsawrî terbalik.[36]

Selain itu, dalam sanad tersebut terdapat nama 'Abdullâh bin Muhammad bin 'Abdullâh bin Zaid bin 'Abd Rabbih. Di dalam kitab-kitab *Shahîh* dan *Musnad* ia tidak memiliki riwayat kecuali satu riwayat saja, yaitu riwayat ini. Dalam hadis ini disebutkan keutamaan keluarganya. Karena itu, sedikit sekali orang yang berpegang pada riwayat ini.

Di dalam sanad kedua terdapat nama Muhammad bin Ishâq bin Yasâr yang telah saya bahas di atas.

Di dalam sanad ketiga terdapat nama Muhammad bin Ibrâhîm al-Hârits at-Taymî. Selain kepada Muhammad bin Ishâq, sanad hadis itu berujung kepada 'Abdullâh bin Zaid. Ia meriwayatkan sedikit sekali hadis.

Di dalam riwayat kedua, setelah menyebutkan mimpi tersebut, dan diajarkannya azan kepada Bilâl: Bilâl mendatangi Rasulullah saw. Tetapi ia mendapati beliau sedang tidur. Maka ia berteriak

[35]Imam Ahmad, *al-Musnad,* 4/42-43.

[36]Adz-Dzahabî, *Mîzân al-I'tidâl,* 2/100. no. 2997.

dengan suara yang sangat keras, *ash-shalâtu khayrun minan nawm* ... (salat itu lebih baik daripada tidur). Lalu kalimat ini dimasukkan ke dalam azan salat Subuh.

2. Hadis yang diriwayatkan ad-Dârimî dalam *Musnad*-nya.

Ad-Dârimî meriwayatkan hadis tentang mimpi mendengar azan itu melalui beberapa sanad. Seluruh sanad itu lemah. Sanad-sanad tersebut sebagai berikut:

a. Mengabarkan kepada kami Muhammad bin Hamîd, menyampaikan kepada kami Salamah, menyampaikan kepadaku Muhammad bin Ishâq: Rasulullah saw ketika mendatanginya ....
b. Sanad yang sama. Setelah Muhammad bin Ishâq disebutkan: Menyampaikan hadis ini kepadaku Muhammad bin Ibrâhîm bin al-Hârits at-Taymî dari Muhammad bin 'Abdullâh bin Zaid bin 'Abd Rabbih dari bapaknya.
c. Mengabarkan kepada kami Muhammad bin Yahyâ, menyampaikan kepada kami Ya'qûb bin Ibrâhîm bin Sa'ad dari Ibn Ishâq. Para perawi lainnya sama dengan mereka yang terdapat pada sanad kedua.[37]

Sanad pertama terputus. Sedangkan pada sanad kedua dan ketiga terdapat nama Muhammad bin Ibrâhîm bin al-Hârits at-Taymî. Saya telah menjelaskan ihwal dirinya, sebagaimana saya juga telah membahas ihwal diri Ibn Ishâq.

3. Riwayat dari Imam Mâlik dalam *al-Muwaththa'*.

Imam Mâlik meriwayatkan hadis tentang mimpi mendengar azan di dalam *al-Muwaththa'*: Dari Yahyâ dari Mâlik dari Yahyâ bin Sa'îd: Rasulullah saw ingin mengambil dua buah kayu untuk dipukul (sebagai tanda waktu salat—*penej.*).[38]

Sanad ini terputus. Yahyâ di sini adalah Yahyâ bin Sa'îd bin Qais yang lahir pada tahun 70 H. dan wafat di al-Hâsyimiyah pada tahun 143 H.[39]

4. Riwayat dari Ibn Sa'ad dalam *Thabaqât*-nya.

Muhammad bin Sa'ad meriwayatkan hadis tersebut dalam *Thabaqât*-nya dengan sanad-sanad[40] *mawqûf* (yang menggantung) yang tidak bisa dijadikan hujjah:

---

[37]Ad-Dârimî, *as-Sunan*, 1/267-269, bab *Bad' al-adzân*.
[38]Mâlik, *al-Muwaththa'*, 75, bab *Mâ jâ'a fî nidâ' al-shalât*, no. 1.
[39]Adz-Dzahabî, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, 5/468, no. 213.
[40]Ibn Sa'ad, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, 1/246-247.

Sanad pertama berakhir pada Nâfi' bin Jubair yang wafat pada tahun 99 H.

Sanad kedua berakhir pada 'Urwah bin az-Zubair yang lahir pada tahun 29 H. dan wafat pada tahun 93 H.

Sanad ketiga berakhir pada Zaid bin Aslam yang wafat pada tahun 136 H.

Sanad keempat berakhir pada Sa'îd bin al-Musayyab yang wafat pada tahun 95 H. dan pada 'Abdurrahmân bin Abî Lailâ yang wafat pada tahun 82 atau 83 H.

Tentang riwayat hidup 'Abdullâh bin Zaid, adz-Dzahabî berkata, "Sa'ad bin al-Musayyab dan 'Abdurrahmân bin Abî Lailâ meriwayatkan hadis darinya, padahal mereka tidak bertemu dengannya.[41]

Hadis itu diriwayatkan juga dengan sanad sebagai berikut:

> Mengabarkan kepada kami Ahmad bin Muhammad bin al-Walîd al-Azraq, mengabarkan kepada kami Muslim bin Khâlid, menyampaikan kepadaku 'Abdurrahmân bin 'Umar dari Ibn Syahâb dari Sâlim bin 'Abdullâh bin 'Umar dari 'Abdullâh bin 'Umar: Rasulullah saw ingin membuat sesuatu untuk mengumpulkan orang-orang .... Kemudian diperlihat mimpi (tentang azan) kepada seseorang dari kalangan Anshar. Orang itu bernama 'Abdullâh bin Zaid. Mimpi itu diperlihatkan juga kepada 'Umar bin al-Khaththâb pada malam yang sama ... (hingga pada kalimat:) Maka pada azan subuh Bilâl menambahkan kalimat *ash-shalâtu khayrun minan nawm*. Rasulullah saw pun menyetujuinya.

Dalam sanad hadis tersebut terdapat perawi-perawi sebagai berikut:

a. Muslim bin Khâlid bin Qarqarah. Ia sering dipanggil dengan nama Ibn Jurhah.

   Yahyâ bin Mu'în memandangnya sebagai perawi yang lemah. 'Alî bin al-Madînî berkata, "Ia tidak meriwayatkan sebuah hadis pun."

   Al-Bukhârî berkata, "Ia meriwayatkan hadis-hadis munkar."

---

[41]Adz-Dzahabî, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, 2/376, no. 79. Akan diketengahkan perinciannya kepada Anda pada pembahasan kedua. Kata ganti itu maksudnya adalah 'Abdurrahmân. Akan dijelaskan kepada Anda bahwa tidak mungkin Sa'îd bin al-Musayaab meriwayatkan hadis dari 'Abdullâh bin Zaid.

An-Nasâ'î berkata, "Ia bukan perawi yang kuat."

Abû Hâtim berkata, "Ia bukan perawi yang kuat dan meriwayatkan hadis-hadis munkar. Hadisnya ditulis tetapi tidak untuk dijadikan hujjah. Hanya untuk diketahui lalu diingkari[42]

b. Muhammad bin Muslim bin 'Ubaidullâh bin 'Abdullâh bin Syahâb az-Zuhrî al-Madanî (51-123 H).

Anas bin 'Iyâdh dari 'Ubaidullâh bin 'Umar mengatakan, "Saya melihat az-Zuhrî diberi kitab, tetapi ia tidak membacanya dan juga tidak dibacakan kepadanya. Lalu dia ditanya, "Kami meriwayatkan ini dari Anda." Ia menjawab, "Benar."

Ibrâhîm bin Abî Sufyân al-Qaisarânî dari al-Faryâbî berkata: Saya mendengar Sufyân ats-Tsawrî berkata, "Saya menemui az-Zuhrî. Tetapi ia tak mau berbicara kepada saya. Maka saya katakan kepadanya, 'Kalau Anda menemui guru-guru kami, apakah mereka memperlakukan Anda seperti ini?' Ia menjawab, 'Seperti yang Anda alami.' Kemudian ia masuk ke dalam rumahnya, lalu keluar lagi membawakan sebuah kitab dan memberikannya kepada saya. Ia berkata, 'Ambillah ini, lalu riwayatkanlah dari saya.' Tetapi saya tidak meriwayatkan darinya satu huruf pun."[43]

5. Riwayat al-Baihaqî di dalam *Sunan*-nya.

Al-Bayhaqî meriwayatkan hadis tentang mimpi mendengar azan itu dengan sanad-sanad yang semuanya tidak luput dari cacat. Saya akan mengemukakan kepada Anda kelemahan-kelemahan yang terdapat di dalam sanad-sanadnya.

Pertama, di dalam salah satu sanadnya terdapat nama Abû 'Umair bin Anas dari paman-pamannya kaum Anshar. Saya telah menjelaskan ihwal Abû 'Umair bin Anas. Tentang dirinya, Ibn 'Abdil Barr berkata, "Ia perawi yang tidak dikenal dan tidak dapat dijadikan hujjah. Ia juga meriwayatkan hadis dari para perawi yang tidak dikenal."[44] Yaitu dengan nama "paman-pamannya". Tidak ada bukti yang menyebutkan bahwa mereka itu dari kalangan sahabat. Kalaupun kita asumsikan bahwa seluruh sahabat itu adil dan kita terima bahwa "paman-pamannya" itu dari kalangan mereka, teteapi hadis itu *mawqûf shahabî* yang tidak bisa dijadikan hujjah karena tidak diketahui apakah ia meriwayatkan hadis itu dari sahabat.

---

[42]Jamâluddîn al-Mazzî, *Tahdzîb al-Kamâl*, 27/508, no. 5925.
[43]*Ibid.*, 26/439-440.
[44]Ibn Hajar, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, 12/188, no. 768.

Kedua, di dalam sanadnya terdapat nama-nama yang tidak bisa dijadikan hujjah:

1. Muhammad bin Ishaq bin Yasar
2. Muhammad bin Ibrahim bin Al-Haris At-Taimi
3. Abdullah bin Said

Semua nama tersebut telah dibahas di bagian lalu.

Ketiga, di dalam sanadnya terdapat nama Ibn Syahâb az-Zuhrî. Ia meriwayatkan hadis itu dari Sa'îd bin al-Musayyab (wafat pada tahun 94 H.) dari 'Abdullâh bin Zaid.[45]

'Abdullâh bin Zaid meninggal dunia pada tahun 32 H. Sedangkan Sa'îd bin al-Musayyab—menurut penuturan adz-Dzahabî—lahir dua tahun setelah kekhalifahan 'Umar.[46] Dengan demikian, ia lahir pada tahun 15 H. Maka umurnya ketika Zaid wafat kurang lebih 17 tahun.

6. Riwayat ad-Dâruquthnî

Ad-Dâruquthnî meriwayatkan hadis tentang mimpi mendengar azan melalui beberapa sanad. Akan saya jelaskan kepada Anda.

a. Menyampaikan kepada kami Muhammad bin Yahyâ bin Mirdâs, menyampaikan kepada kami Abû Dâwud, menyampaikan kepada kami 'Utsmân bin Abî Syaibah, menyampaikan kepada kami Hammâd bin Khâlid, menyampaikan kepada kami Muhammad bin 'Amr dari Muhammad bin 'Abdullâh dari pamannya, 'Abdullâh bin Zaid.
b. Menyampaikan kepada kami Muhammad bin Yahyâ, menyampaikan kepada kami Abû Dâwud, menyampaikan kepada kami 'Ubaidullâh bin 'Umar, menyampaikan kepada kami 'Abdurrahmân bin Mahdî, menyampaikan kepada kami Muhammad bin 'Amr: Saya mendengar 'Abdullâh bin Muhammad berkata, "Kakek saya 'Abdullâh bin Zaid meriwayatkan hadis ini."[47]

Dalam kedua sanad di atas terdapat nama Muhammad bin 'Amr. Di kalangan Anshar ia diragukan. Dalam kitab-kitab *Shahîh* dan *Musnad* tidak ditemukan hadis-hadis yang ia riwayatkan kecuali hadis ini.

---

[45]Al-Baihaqî, *as-Sunan*, 1/390.

[46]Adz-Dzahabî, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, 8/218.

[47]Ad-Dâruquthnî, *as-Sunan*, 1/245, no. 56-57.

Adz-Dzahabî berkata,"Ia hampir tidak dikenal. Periwayatan Muhammad bin 'Amr dipandang lemah oleh Yahyâ al-Qaththân, Ibn Mu'în, dan Ibn 'Adî."[48]

c. Menyampaikan kepada kami Abû Muhammad bin Sâ'id, menyampaikan kepada kami al-Hasan bin Yûnus, menyampaikan kepada kami al-Aswad bin 'Amir, menyampaikan kepada kami Bakr bin 'Iyâsy dari al-A'masy dari 'Amr bin Murrah dari 'Abdurrahmân bin Abî Lailâ dari Mu'âdz bin Jabal: Seseorang dari kalangan Anshar—yakni 'Abdullâh bin Zaid—datang kepada Nabi saw, lalu berkata, "Saya melihat di dalam mimpi ...."[49]

   Sanad ini terputus (*munqathi'*) karena Mu'âdz bin Jabal wafat pada tahun 20 atau 18 H. Sedangkan 'Abdurrahmân bin Abî Lailâ lahir pada tahun 17 H. Selain itu, ad-Dâruquthnî memandang lemah periwayatan 'Abdurrahmân ini. Ia mengatakan, "Hadisnya lemah dan hapalannya buruk." Sementara Ibn Abî Lailâ tidak bisa dipastikan apakah ia mendengar hadis itu dari 'Abdullâh bin Zaid.[50]

Sampai di sini, selesailah pembahasan pertama. Jelaslah bahwa azan hanya disyariatkan melalui wahyu Ilahi, bukan melalui mimpi 'Abdullâh bin Zaid, 'Umar bin al-Khaththâb, dan siapa pun. Hadis-hadis yang berkenaan dengan hal itu isinya saling bertentangan, serta sanadnya tidak lengkap dan tidak terbukti sedikit pun. Di samping itu, apa yang kami sebutkan di dalam pembahasan ini sangat tidak logis.

Kini akan saya bahas bagaimana masuknya kalimat *tatswîb* itu ke dalam azan subuh. Inilah pembahasan kedua yang akan kami bentangkan kepada Anda.

Sebab Masuknya *Tatswîb* ke dalam Azan Subuh

Tatswîb berasal dari kata *tsâba - yatsûbu,* artinya "segera kembali kepada perintah salat". Apabila muazin melantunkan *hayya 'alash shalât* (mari menuju salat) berarti ia mengajak mereka kepada salat. Apabila ia melantunkan *ash-shalâtu khayrun minan nawm* (salat itu lebih baik daripada tidur) berarti ia kembali pada kalimat yang berarti "bersegeralah kepadanya".

---

[48]Adz-Dzahabî, *Mîzân al-I'tidâl,* 3/674, no. 8017-8018; Jamâluddî al-Mazzî, *Tahdzîb al-Kamâl,* 26/220, no. 5516; dan Ibn Hajar, *Tahdzîb at-Tahdzîb,* 9/378, no. 620.

[49]Ad-Dâruquthnî, *as-Sunan,* 1/242, no. 31.

[50]Ad-Dâruquthnî, *as-Sunan,* 1/242, no. 31.

Penulis *al-Qâmûs* menafsirkannya dengan berbagai arti, di antaranya ajakan kepada salat dan pujian dalam doa. Hendaklah muazin membaca *ash-shalâtu khayrun minan nawm*—dua kali—dalam salat Subuh.

Di dalam *al-Maghrib* disebutkan bahwa *tatswîb* berarti "yang lama" (*al-qadîm*), yaitu ucapan muazin ketika melantunkan azan subuh: *ash-shalâtu khayrun minan nawm*—dua kali. Bisa juga berarti "yang baru" (*al-muhdats*): *ash-shalât ash-shalât* atau *qâmat qâmat*.[51]

Yang jelas, para ahli hadis sering menggunakan kata itu untuk menyebut kalimat yang dibaca di tengah-tengah azan. Kadang-kadang mereka menggunakannya secara mutlak dalam arti ajakan setelah ajakan. Kata itu juga digunakan secara umum, yaitu ketika muazin melantunkan kalimat yang telah dibaca sebelumnya atau kalimat lain yang berarti ajakan setelah selesai azan.

As-Sanadî dalam catatan pinggir kitab *Sunan an-Nasâ'î* menyebutkan, "*Tatswîb* berarti pemberitahuan setelah pemberitahuan. Ucapan muazin *ash-shalâtu khayrun minan nawm* tidak luput dari pengertian tersebut. Kemudian kalimat itu disebut *tatswîb*."[52]

Yang dimaksud dalam hal ini adalah penjelasan hukum ucapan muazin di tengah azan untuk salat Subuh *ash-shalâtu khayrun minan nawm*. Apakah hal itu merupakan sunah atau bid'ah yang dibuat sepeninggal Nabi saw karena sebagian orang memandangnya baik untuk dimasukkan ke dalam azan, baik dengan *tatswîb* maupun ajakan salat yang lain walaupun dibaca setelah selesai azan, baik dengan kalimat ini maupun dengan kalimat lain.

Kami katakan: *tatswîb* dalam pengertian ini kadang-kadang digunakan dalam hadis-hadis yang menyebutkan mimpi mendengar azan dan kadang-kadang pula digunakan dalam hadis yang lain. Yang pertama sebagai berikut:

1. Hadis yang diriwayatkan Ibn Mâjah (riwayat keempat). Anda telah mengetahui bahwa asy-Syawkânî menetapkan kelemahannya.[53]
2. Hadis yang diriwayatkan Imam Ahmad. Anda telah mengetahui kelemahan dalam sanadnya yang menyebtukan nama-nama sebagai berikut:

---

[51]Ibn al-Atsîr, *an-Nihâyah fî Gharîb al-Hadîts*, 1/226; Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab* tentang *Tsawb*; al-Fairusabadî, *al-Qâmûs* tentang *Tsawb*, dan al-Bahrânî, *al-Hadâ'iq*, 7/419.

[52]*As-Sunan*, 2/14, bagian catatan (*ta'liqah*).

[53]Silakan lihat buku ini (halaman 41).

- Muhammad bin Ishâq;
- Ibn Syihâb az-Zuhrî;
- 'Abdullâh bin Zaid bin 'Abd Rabbih.[54]

3. Hadis yang diriwayatkan Ibn Sa'ad dalam *Thabaqât*-nya. Di dalam sanadnya terdapat nama Muslim bin Khâlid bin Qarqarah. Anda telah mengetahui kelemahannya.[55]

   Adapun yang kedua, sebagai berikut:

4. Hadis yang diriwayatkan Ibn Mâjah dengan sanad berikut: Menyampaikan kepada kami Abû Bakar bin Abî Syaibah, menyampaikan kepada kami Muhammad bin 'Abdullâh al-Asadî dari Abu Isrâ'îl dari al-Hakam dari 'Abdurrahmân bin Abî Lailâ dari Bilâl: Rasulullah saw menyuruhku untuk membaca kalimat *tatswîb* di dalam azan untuk salat Subuh dan beliau melarangku untuk membacanya dalam azan untuk salat Isya.[56] Dalam riwayat ini terdapat dalil yang menunjukkan bahwa kalimat *tatswîb* dibca dalam semua azan walaupun tidak dengan lafaz *ash-shalâtu khayrun minan nawm* dengan bukti adanya larangan membacanya dalam azan untuk salat Isya. Sebab, kalimat *tatswîb* yang paling cocok dibaca dalam azan untuk salat Isya adalah *ash-shalâtu jâmi'ah* atau *qad qâmatish shalât,* dan sebagainya.
5. Menyampaikan kepada kami 'Amr bin Râfi', menyampaikan kepada kami 'Abdullâh bin al-Mubârak dari Mua'ammar dari az-Zuhrî dari Sa'îd bin al-Musayyab dari Bilâl, bahwa dia mendatangi Nabi saw untuk mengumandangkan azan salat Subuh. Ada yang mengatakan bahwa ketika itu beliau sedang tidur. Maka Bilâl mengucapkan,· *Ash-Shalâtu khayrun minan nawm. Ash-Shalâtu khayrun minan nawm.* Kemudian hal itu ditetapkan untuk selalu dibaca dalam azan subuh. Maka tetaplah seperti itu.[57]

Kedua sanad itu terputus. Pada sanad pertama, Ibn Abî Lailâ lahir pada tahun 17 H. Sedangkan Bilâl meninggal dunia pada tahun 20 atau 21 H. di Syam. Sebelumnya, pada awal-awal penaklukan wilayah tersebut, ia sering pergi ke sana. Maka, bagaimana mungkin Ibn Abî Lailâ mendengar hadis dari Bilâl

---

[54]Silakan lihat hadis yang kami nukil dari Imam Ahmad setelah hadis-hadis dari *as-Sunan,* hal. 42.

[55]Silakan lihat hal. 44 buku ini (butir 4 tentang hadis yang diriwayatkan Ibn Sa'ad dalam *Thabaqât*-nya).

[56]Ibn Mâjah, *as-Sunan,* 1/237, no. 715-716.

[57]*Ibid.*

dalam usianya yang sangat muda (tiga atau empat tahun—*penej.*) dan tempat tinggal mereka yang sangat berjauhan.[58]

Hadis itu diriwayatkan juga oleh at-Tirmidzî dengan perbedaan perawi pada awal sanadnya. Ia berkata, "Hadis dari Bilâl itu tidak kami kenal kecuali dari hadis Abû Isrâ'îl al-Mallâ'î. Sedangkan Abû Isrâ'îl tidak mendengar hadis ini dari al-Hakam (Ibn 'Uyaynah)". Selanjutnya, at-Tirmidzî berkata, "Melainkan ia meriwayatkannya dari al-Hasan bin 'Imârah dari al-Hakam."

Nama lengkap Abû Isrâ'îl adalah Ismâ'îl bin Abî Ishâq. Ia bukan perawi hadis yang kuat menurut kesepakatan para ahli hadis.[59]

Tentang sanad kedua, Ibn Mâjah menukil dari az-Zawâ'id yang mengatakan, "Sanad-sanadnya dapat dipercaya (*tsiqqat*), hanya saja ada yang terputus, karena Sa'îd bin al-Musayyab tidak mendengar hadis itu langsung dari Bilâl."[60]

6. Hadis yang diriwayatkan an-Nasâ'î: Mengabarkan kepada kami Suwaid bin Nashr. Ia berkata: Mengabarkan kepada kami 'Abdullâh dari Sufyân dari Abû Ja'far dari Abû Salmân dari Abû Mahdzûrah: Saya mengumandangkan azan untuk Rasulullah saw. Pada azan untuk salat Subuh, saya mengucapkan *Hayya 'alal falâh. Ash-Shalâtu khayrun minan nawm. Ash-Shalâtu khayrun minan nawm. Allâhu akbar. Allâhu akbar. Lâ ilâha illallâh.*[61]

   Pada sanad yang diriwayatkan al-Baihaqî[62] dan *Subul as-Salâm*[63], posisi Abû Salmân digantikan oleh Abû Sulaimân.

   Al-Baihaqî berkata: Abû Sulaimân nama aslinya adalah Hammâm al-Mu'dzin. Kami tidak menemukan riwayat hidup Hammâm al-Mu'dzin ini di dalam kitab-kitab rijal yang kami miliki. Adz-Dzahabî tidak menyebutkannya di dalam *Syarh A'lâm an-Nubalâ'*. Al-Mazzî juga tidak menyebutkannya di dalam *Tahdzîb al-Kamâl*. Ia seseorang yang tidak dikenal."

   Adapun Abû Mahdzûrah adalah seorang sahabat. Akan tetapi, ia meriwayatkan hadis sedikit sekali. Hadis-hadis yang diriwayatkannya tidak lebih dari sepuluh buah. Ia pernah menjadi

---

[58]Asy-Syawkânî, *Nayl al-Awthâr*, 2/42.

[59]At-Tirmidzî, *as-Sunan*, 1/378, no. 198.

[60]Ibn Mâjah, *as-Sunan*, 1/237, no. 716. Sa'îd bin al-Musayyab lahir pada tahun 13 H dan wafat pada tahun 94 H.

[61]An-Nasâ'î, *as-Sunan*, 2/13, bab *at-Tatswîb fî al-adzân*.

[62]Al-Baihaqî, *as-Sunan*, 1/422 dan ash-Shin'ânî, *Subul as-Salâm*, 1/221.

[63]*Ibid.*

muazin Rasulullah saw pada tahun kedelapan, pada Perang Hunain.[64]

7. Hadis yang diriwayatkan al-Baihaqî di dalam *Sunan*-nya dengan sanad yang berujung pada Abû Qudâmah dari Muhammad bin 'Abdul Malik bin Abî Mahdzûrah dari bapaknya dari kakeknya. Ia berkata, "Wahai Rasulullah, ajarkanlah kepadaku sunah azan." Lalu ia menyebutkan hadis tersebut. Di situ disebutkan, *"Hayya 'alal falâh. Hayya 'alal falâh."* Apabila mengumandang azan untuk salat Subuh, ucapkanlah *ash-shalâtu khayrun minan nawm, ash-shalâtu khayrun minan nawm.*
8. Hadis yang juga diriwayatkan al-Baihaqî dengan sanad yang berujung pada 'Utsmân bin as-Sâ'ib: Mengabarkan kepadaku bapakku dan Umm 'Abdul Malik bin Abî Mahdzûrah dari Abi Mahdzurah dari Nabi saw ... (dan seterusnya).[65]

   Ihwal Muhammad bin 'Abdul Malik telah saya jelaskan. Sedangkan 'Utsmân bin as-Sâ'ib, baik ia sendiri maupun bapaknya tidak dikenal. Mereka tidak meriwayatkan kecuali satu hadis saja.[66]
9. Hadis yang diriwayatkan Abû Dâwud dengan sanad yang berujung pada al-Harits bin 'Ubaid dari Muhammad bin 'Abdul Malik bin Abî Mahdzûrah dari bapaknya dari kakeknya. Ia berkata: Wahai Rasulullah, ajarkan kepadaku sunah azan ... (hingga) ... beliau bersabda, "Apabila mengumandangakan azan untuk salat Subuh, ucapkanlah *ash-shalâtu khayrun minan nawm, ah-shalâtu khayrun minan nawm ....*[67]

   Pada sanad tersebut terdapat nama Muhammad bin 'Abdul Malik. Ibn Hajar berkata: 'Abdul Haqq berkata, "Tidak boleh berhujjah dengn sanad ini."

   Ibn Al-Qaththân berkata, "Ia adalah orang yang tidak dikenal. Kami tidak mengetahui ada orang yang meriwayatkan hadis darinya kecuali al-Hârits.[68]

   Tentang Muhammad bin 'Abdul Malik bin Abî Mahdzûrah, asy-Syawkânî berkata, "Ia tidak dikenal. Demikian pula, banyak komentar negatif terhadap al-Harits bin 'Ubaid."[69]

---

[64]Ibn Hazm al-Andalusî, *Asmâ' ash-Shahâbah ar-Ruwât*, no. 188.

[65]Al-Baihaqî, *as-Sunan*, 1/421-422, bab *at-Tatswîb fî adzân ash-Shubh.*

[66]Adz-Dzahabî, *Mîzân al-I'tidâl*, 2/114, no. 3075 (as-Sâ'ib) dan Ibn Hajar, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, 7/117, no. 252 ('Utsmân bin as-Sâ'ib).

[67]Ibn Dâwud, *as-Sunan*, 1/136, no. 500.

[68]Ibn Hajar, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, 9/317.

[69]Asy-Syawkânî, *Nayl al-Awthâr*, 2/43.

10. Hadis yang juga diriwayatkan Abû Dâwud dengan sanad yang berujung pada 'Utsmân bin Sâ'ib: Mengabarkan kepadaku bapakku dan 'Umm 'Abdul Malik bin Abî Mahdzûrah dari Abû Mahdzûrah dari Nabi saw hadis seperti itu.[70]

    Saya telah menjelaskan lemahnya sanad tersebut.

11. Hadis yang juga diriwayatkan Abû Dâwud dengan sanad yang berujung pada Ibrâhîm bin Ismâ'îl bin 'Abdul Malik bin Mahdzûrah: Aku mendengar kakekku, 'Abdul Malik bin Abî Mahdzûrah menyebutkan bahwa ia mendengar Abû Mahdzûrah berkata, "Rasulullah saw mendiktekan kepadaku huruf demi huruf...(hingga mengatakan:) Pada azan salat Subuh beliau mengucapkan *ash-shalâtu khayrun minan nawm* ....[71]

    Ibrâhîm bin Ismâ'îl meriwayatkan satu hadis saja. Ia bukan perawi yang terpercaya.[72] Selain itu, kemungkinan sanad tersebut terputus.

    Hadis yang diriwayatkan ad-Dâruquthnî ada beberapa macam. Berikut ini penjelasannya.

12. Hadis yang menunjukkan bahwa hal itu (bacaan: *ash-shalâtu khayrun minan nawm*) adalah sunah di dalam azan. Hadis itu diriwayatkan ad-Dâruquthnî dari Anas tanpa menyambungkan Anas kepada Nabi saw. Sanad seperti itu terdapat pada tiga riwayat.[73]
13. Hadis yang menunjukkan bahwa Nabi saw memerintahkan Bilâl demikian. Akan tetapi, sanad tersebut terputus. Hadis itu diriwayatkan 'Abdurrahmân bin Abî Lailâ dari Bilâl.[74] Sanad tersebut lemah karena ada nama 'Abdurrahmân bin al-Hasan yang memiliki julukan (*kun-yah*) Abû Mas'ûd az-Zujâj. Abû Hâtim telah menjelaskan ihwal dirinya, "Ia tidak dapat dijadikan hujjah." Yang lain juga memandangnya lemah.[75]
14. Hadis yang menunjukkan bolehnya menyerukan pemberitahuan tersebut setelah selesai azan dengan kalimat apa saja yang telah disepakati. Ini berada di luar konteks dan sebagian perawinya lemah.[76]

---

[70]Abû Dâwud, *as-Sunan*, 1/136-137, bab *kayfiyah al-adzân*, no. 501-504.

[71]*Ibid.*

[72]Jamâluddîn al-Mazzî, *Tahdzîb al-Kamâl*, 2/44, no. 147.

[73]Ad-Dâruquthnî, *as-Sunan*, 1/243, no. 38-40.

[74]*Ibid.*, no. 41.

[75]Adz-Dzahabî, *Mîzân al-I'tidâl*, 2/556, no. 4851.

[76]Ad-Dâruquthnî, *as-Sunan*, 1/244-245, no. 48-53.

Hadis yang diriwayatkan ad-Dârimî:

15. Ad-Dârimî meriwayatkan hadis tersebut dengan sanad yang berujung pada az-Zuhrî dari Hafsh bin 'Umar bin Sa'ad al-Mu'dzin.

    Hafsh berkata: Menyampaikan kepadaku keluargaku bahwa Bilâl mendatangi Rasulullah saw untuk mengumandangkan azan untuk salat Subuh. Mereka mengatakan, "Beliau sedang tidur." Karenanya Bilâl memanggil dengan suara yang keras, *Ash-Shalâtu khayrun minan nawm.* Kemudian hal itu ditetapkan di dalam azan untuk salat Subuh.[77]

    Riwayat tersebut tidak bisa dijadikan hujjah karena di dalam sanadnya terdapat az-Zuhrî dan Hafsh bin 'Umar yang tidak meriwayatkan hadis kecuali satu saja, yaitu hadis ini.[78] Selain itu, perawi sebelumnya tidak dikenal.

16. Hadis yang diriwayatkan Imam Mâlik: Muazin itu datang kepada 'Umar bin al-Khaththâb untuk mengumandangkan azan untuk salat Subuh. Tetapi ia mendapati 'Umar sedang tidur. Maka ia mengucapkan, *Ash-Shalâtu khayrun minan nawm.* Kemudian 'Umar memerintahkan agar lafaz itu dimasukkan ke dalam azan subuh.[79]

Konsekuensi Riwayat-riwayat Tersebut

Riwayat-riwayat tentang *tatswîb* saling bertentangan. Dari semua itu tidak dapat ditarik pada satu pengertian. Perinciannya sebagian berikut:

1. Hadis yang menunjukkan bahwa 'Abdullâh bin Zaid mendengar azan dalam mimpinya. Dan tatswik itu merupakan bagian dari azan yang pertama kali diperintahkan.
2. Hadis yang menunjukkan bahwa Bilâl menambahkannya ke dalam azan. Rasulullah saw menyetujui penambahan dari Bilâl itu sebagai bagian dari azan, sebagaimana yang diriwayatkan ad-Dârimî.
3. Hadis yang menunjukkan bahwa 'Umar bin al-Khaththâb memerintahkan muazin agar menjadikannya bagian dari azan subuh, sebagaimana yang diriwayatkan Imam Mâlik.

---

[77]Ad-Dârimî, *as-Sunan,* 1/270, bab *at-Tatswîb fî adzân al-fajr.*

[78]Jamâluddîn al-Mazzî, *Tahdzîb al-Kamâl,* 7/30, no. 1399. Adz-Dzahabî dalam *Mîzân al-I'tidâl,* 1/560, no. 2129, mengatakan, "Az-Zuhrî terpisah dari Hafsh."

[79]Imam Mâlik, *al-Muwaththâ',* 78, no. 8.

4. Hadis yang menunjukkan bahwa Rasulullah saw mengajarkannya kepada Abû Mahdzûrah, sebagaimana yang diriwayatkan al-Bayhaqî di dalam *Sunan*-nya.
5. Hadis yang menyatakan bahwa Bilâl mengumandangkan azan subuh. Ia mengucapkan, *Hayya 'alâ khayril 'amal*. Maka Nabi saw menyuruhnya agar menggantikan kalimat itu dengan kalimat *ash-shalâtu khayrun minan nawm*, sebagaimana yang diriwayatkan al-Muttaqî al-Hindî di dalam *Kanz al-'Ummâl* (345, no. 23188).

Karena pertentangan yang jelas ini, tidak mungkin hadis-hadis tersebut dijadikan sandaran. Selain itu, permasalahannya berkisar antara sunah dan bid'ah. Maka, meninggalkan sunah lebih aman, karena tidak ada sanksi jika ditinggalkan. Lain halnya kalau hal itu merupakan bid'ah.

Para Ulama yang Membid'ahkannya

Sebagian ulama memandangnya bid'ah. Hal itu tidak diperintahkan oleh Nabi saw dan hanya dibuat-buat sepeninggalnya. Akan kami kemukakan pendapat-pendapat mereka.

1. Ibn Juraij berkata: Mengabarkan kepadaku 'Amr bin Hafsh bahwa Sa'ad (muazin) adalah orang pertama yang mengucapkan *ash-shalâtu khayrun minan nawm* pada masa kekhalifahan 'Umar. Maka 'Umar berkata, "Itu adalah bid'ah." Kemudian 'Amr bin Hafsh meninggalkannya. Sedangkan Bilâl tidak menjadi muazin bagi 'Umar."
2. Juga dari Ibn Juraij: Mengabarkan kepadaku Hasan bin Muslim bahwa seseorang bertanya kepada Thâwûs, "Kapan diberlakukan ucapan *ash-shalâtu khyarun minan nawm*?" Thâwûs menjawab, "Hal itu tidak pernah diucapkan pada zaman Rasulullah saw. Akan tetapi, Bilâl mendengarnya pada masa kekhalifahan Abû Bakar setelah wafat Nabi saw. Seseorang mengucapkannya bukan di dalam azan. Kemudian kalimat itu dijadikan bagian dari azan. Maka kalimat itu selalu dikumandangkan di dalam azan pada akhir masa kekahlifahan Abû Bakar hingga masa kekhalifahan 'Umar. 'Umar berkata, 'Kami melarang Bilâl mengumandangkan apa yang dibuat-buat ini, dan seakan-akan ia lupa terhadapnya. Maka orang-orang mengucapkannya di dalam azan hingga hari ini.'"[80]

---

[80]Al-Muttaqî al-Hindî, *KAnz al-'Ummâl*, 8/357, no. 23251-23252. 'Abdur Razzâq meriwayatkannya dalam *al-Mushannif*, 1/474, no. 1827-1829.

3. 'Abdur Razzâq meriwayatkan dari Ibn 'Uyainah dari Mujâhid: Saya pernah bersama Ibn 'Umar. Lalu kami mendengar seseorang mengucapkan kalimat *tatswîb* ini di dalam masjid. Maka Ibn 'Umar berkata, "Mari kita usir orang yang membuat bid'ah ini."[81]

   Dari hadis yang diriwayatkan Abû Dâwud di dalam *Sunan*-nya, tampaklah bahwa seseorang yang membaca kalimat *tatswîb* pada azan untuk salat Zuhur dan Asar, bukan pada azan untuk salat Subuh.[82]

4. Hadis yang diriwayatkan dari Abû Hanîfah, sebagaimana yang termuat di dalam *Jâmi' al-Masânîd*, dari Hammâd dari Ibrâhîm: Saya bertanya kepadanya tentang *tatswîb*. Ia menjawab, "Itu termasuk yang dibuat-buat orang-orang (bid'ah). Tetapi itu baik."

   Disebutkan bahwa kalimat *tatswîb* itu dibaca ketika muazin selesai melantunkan azan, yaitu dengan kalimat *ash-shalâtu khayrun minan nawm*—dua kali.

   Ia juga berkata, "Hadis itu dikeluarkan Imam Muhammad bin al-Hasan (asy-Syaibânî) dalam *al-Atsar*. Mereka meriwayatkannya dari Abû Hanîfah." Kemudian Muhammad berkata, "Itu adalah ucapan Abû Hanîfah r.a. dan kami mengambilnya."[83]

   Riwayat ini menunjukkan bahwa *tatswîb* pada zaman Rasulullah saw atau para zaman para khalifah empat dibaca setelah selesai azan dan tidak menjadi bagian dari azan. Kalimat itu dibaca muazin atas inisiatifnya sendiri untuk membangunkan orang-orang dari tidur. Kemudian kalimat itu dimasukkan ke dalam azan.

5. Asy-Syawkânî mengutip dari *al-Bahr az-Zukhâr*: 'Umar yang membuatnya. Tetapi Ibn 'Umar berkata, "Ini adalah bid'ah." Dari 'Alî as diriwayatkan: ketika mendengar ucapan itu, ia berkata, "Janganlah kalian tambahkan ke dalam azan sesuatu yang bukan bagian darinya."

   Kemudian setelah menyebutkan hadis Abû Mahdzûrah dan Bilâl, asy-Syakânî berkata, "Kami katakan, kalau 'Alî, Ibn 'Umar,

---

[81]'Abdur Razzâq ash-Shin'ânî, *al-Mushannif*, 1/475, no. 1832. Al-Muttaqî al-Hindî juga meriwayatkannya (dalam *Kanz al-'Ummâl*), 1/357, no. 23250.

[82]Abû Dâwud, *as-Sunan*, 1/148, no. 538.

[83]Al-Khawârizmî, *Jâmi' al-Masânid*, 1/296.

dan Thâwûs tidak menolaknya, tentu kami menerimanya dan kami perintahkan untuk dibaca sebagai syiar, bukan sebagai syariat."[84]

6. 'Umair al-Yamanî ash-Shan'ânî (wafat pada tahun 182 H) berkata, "Saya katakan, atas dasar ini lafaz *ash-ahalâtu khayrun minan nawm* tidak termasuk bagian dari azan yang disyariatkan untuk seruan salat dan pemberitahuan bahwa sudah tiba waktunya. Melainkan lafaz itu termasuk ungkapan-ugkapan yang digunakan untuk membangunkan orang tidur. Lafaz itu seperti lafaz-lafaz tasbih yang biasa dibaca orang-orang pada masa terakhir ini sebagai ganti azan pertama." Selanjutnya ia berkata, "Jika Anda telah mengetahui hal ini, mudahlah bagi Anda memahami apa yang selalu diperdebatkan para fukaha berkenaan dengan *tatswîb,* apakah ia merupakan lafaz azan atau bukan, dan apakah itu bid'ah atau bukan."[85]
7. Ibn Qudâmah mengutip dari Ishâq setelah mengutip riwayat Abû Mahdzûr, "Ini hanya sesuatu yang diada-adakan oleh manusia."

   Abû 'Isâ berkata, "Ini adalah *tatswîb* yang tidak disukai orang-orang berilmu (ulama). Inilah menyebabkan Ibn 'Umar mengusir seseorang dari dalam masjid ketika ia mendengar orang itu melantunkannya."[86]
8. Banyak hadis diriwayatkan dari para imam ahlulbait bahwa hal itu merupakan bid'ah. Di antaranya, hadis yang diriwayatkan Syaikh ath-Thûsî dengan sanadnya yang sahih dari Mu'âwiyah bin Wahab: Saya bertanya kepada Abû 'Abdillâh tentang *tatswîb* yang dibaca di antara azan dan iqamat. Ia menjawab, "Kami tidak mengenalnya."[87]

Kemungkinan besar, melalui pengkajian terhadap hadis-hadis yang diriwayatkan berkenaan dengan azan, ada dua keluarga yang sibuk meriwayatkannya dari kakek mereka. Mereka dalah 'Abdullâh bin Zaid dan Abû Mahdzûrah. Kedua keluarga itu sengaja menyebarkan hadis yang dinisbatkan kepada moyang mereka supaya dipandang bahwa keluarga mereka memiliki keutamaan. Jika tidak demikian, kedua hal ini (disyariatkannya

[84]Asy-Syawkânî, *Nayl al-Awthâr,* 2/43.

[85]Ash-Shin'ânî, *Subul as-Salâm fî Syarh Bulûgh al-Marâm,* 1/222.

[86]Ibn Qudâmah, *al-Mughnî,* 1/419-420.

[87]*Al-Wasâ'il,* 4, bab 92 dalam bab-bab azan dan iqamat, hadis no. 1. Silakan lihat juga hadis-hadis pada bab tersebut.

azan melalui mimpi dan *tatswîb* di dalam azan salat Subuh) tidak akan tersebar begitu luas. Karena itu, kadang-kadang seseorang merasa ragu terhadap hadis yang dinukil dari moyang mereka. Anda telah mengetahui bahwa dalam sanad hadis-hadis tersebut terdapat beberapa perawi yang dinisbatkan kepada kedua keluarga itu.

***

Telah kami jelaskan bahwa tindakan yang dilakukan terhadap azan dengan memasukkan *tatswîb* yang bukan bagian darinya, bahkan tindakan yang sama, yaitu membuang kalimat *hayya 'alâ khayril 'amal* yang merupakan bagian dari azan dan iqamat, bertujuan agar seruan di dalam azan itu tidak menjadi sebab giatnya orang-orang dalam berjihad. Sebab, apabila orang-orang mengetahui bahwa salat itu merupakan amalan terbaik, mereka akan menyibukkan diri dengan salat saja dan berpaling dari jihad.

Hal ini, dalam pandangan Allah, berarti menggugurkan syariat dan pelaksanaannya dengan memfilsafatkannya secara dungu. Padahal, Pembuat syariat telah memahami kekuatiran itu. Tetapi justru Dia memasukkannya ke dalam azan.

Al-Qawsyajî—seorang teolog mazhab Asy'ariyah—mengutip pernyataan khalifah kedua, bahwa di atas mimbar ia berkata, "Ada tiga hal yang berlaku pada zaman Rasulullah saw. Tetapi saya melarang, mengharamkan, dan memberikan sanksi kepada orang yang mengerjakannya. Ketiga hal itu adalah mut'ah dalam pernikahan, mut'ah dalam ibadah haji, dan kalimat *hayya 'alâ khayril 'amal* (dalam azan dan iqamat—*penej.*)."[88]

Para ulama Syi'ah sepakat tentang keberadaannya (kalimat *hayya 'alâ khayril 'amal*) sebagai bagian dari azan. Hal itu tetap berlaku sejak zaman Nabi saw hingga hari ini dan menjadi syiar bagi mereka. Oleh karena itu, kebanyakan ahli sejarah menyebut Syi'ah kepada orang-orang yang membaca *hayya 'alâ khayril 'amal.*

Abû al-Farraj, dalam *Maqâtil ath-Thâlibîn* tentang pembunuhan al-Husain bin 'Alî bin al-Hasan bin al-Hasan bin Amirul Mukminin as, mengatakan bahwa al-Husain telah menguasai Madinah. Maka 'Abdullâh bin al-Hasan al-Afthas naik ke atas menara yang berdiri

---

[88]'Alâ'uddîn al-Qawsyijî (wafat tahun 879 H. di Konstantinopel), *Syarh at-Tajrîd.* Silakan lihat biografinya dalam buku saya *Buhûts fî al-Milal wa an-Nihal,* juz 2, cet. Beirut.

di arah kepala jenazah Nabi saw. Lalu ia berkata kepada muazin, bacalah dalam azan itu kalimat *hayya 'alâ khayril 'amal.*[89]

Al-Halabî berkata, "Ibn 'Umar dan Zain al-'Abidîn 'Alî bin al-Husain as ketika membaca azan, setelah membaca kalimat *hayya 'alal falâh,* mereka membaca *hayya 'alâ khayril 'amal.*"[90] ❖

[89]Abû al-Faraj al-Ishfahânî (284- 356 H.), *Maqâtil ath-Thâlibîn,* 297.
[90]Burhânuddîn al-Halabî, *as-Sîrah,* 295.

Masalah Ketiga:

Bersedekap dalam Salat

Kaum Muslim sepakat bahwa tidak wajib meletakkan tangan kanan di atas tangan kiri atau bersedekap, yang dalam bahasa Arab disebut *taktîf* atau *takfîr.*[1] Akan tetapi, mereka berselisih pendapat dalam menetapkan hukumnya (selain dari wajib itu).

Mazhab Hanafî mengatakan, "Bersedekap itu hukumnya sunah, bukan wajib. Yang terutama bagi laki-laki adalah meletakkan telapak tangan di atas punggung tangan kiri dan ditempatkan di bawah pusar. Sedangkan bagi perempuan adalah meletakkan kedua tangannya di atas dada."

Mazhab asy-Syâfi'î mengatakan, "Hal itu disunahkan bagi laki-laki dan perempuan. Yang paling utama adalah meletakkan telapak tangan kanan di atas punggung tangan kiri dan ditempatkan di antara dada dan pusar, dan agak bergeser ke arah kiri."

Mazhab Hanbalî mengatakan, "Hal itu adalah sunah. Yang paling utama adalah meletakkan telapak tangan kanan di atas punggung tangan kiri, dan ditempatkan di bahwa pusar."

Mazhab Mâlikî mengatakan, "Hal itu boleh dilakukan. Akan tetapi, di dalam salat fardu disunahkan meluruskan tangan (ke bawah)."

Mereka sepakat bahwa bersedekap (*taktîf*) itu tidak wajib. Bahkan kebanyakan dari mereka memandanganya sebagai sunah. Sedangkan mazhab Mâlikî berpandangan sebaliknya. Tidak sedikit

---

[1]Dari bersedekapnya orang-orang kafir kepada raja mereka. Artinya, meletakkan tangannya di atas dada.

ulama dari kalangan Ahlusunah menjelaskan bahwa bersedekap itu tidak wajib.[2]

Telah dikutip dari mazhab Mâlikî bahwa sebagian mereka memandang bersedekap itu sebagai *mustahabb* (yang disukai atau sunah). Sedangkan sebagian yang lain memandang bahwa yang *mustahabb* adalah meluruskan tangan ke bawah, dan memandang bersedekap sebagai makruh. Sebagian lagi berpendapat boleh memilih antara bersedekap dan meluruskan tangan ke bawah.[3]

Adapun Syi'ah, yang termasyhur di kalangan mereka memandang bahwa bersedekap itu haram dan membatalkan salat. Sebagian mereka mengatakan, "Bersedekap itu haram tetapi tidak membatalkan salat." Sementara kelompok ketiga, seperti al-Halabî, mengatakan bahwa bersedekap itu makruh. Barangsiapa yang mau bersandar pada pendapat dan hadis-hadis yang diriwayatkan dari para imam ahlulbait dalam masalah ini, silakan merujuk pada pembahasan tentang itu.[4]

Sekalipun Ahlusunah sepakat bahwa bersedekap itu tidak wajib, namun masalah tersebut telah mewariskan satu bentuk kesulitan di tengah masyarakat Islam. Syi'ah, tentu dengan ijma mereka, mengikuti larangan dari para imam ahlulbait. Mereka meluruskan (ke bawah) tangan mereka ketika sedang salat. Tetapi kebanyakan masyarakat awam dari kalangan Ahlusunah memandang mereka dengan pandangan tertentu. Kadang-kadang orang-orang awam itu menyebut mereka sebagai para ahli bid'ah karena meninggalkan bersedekap ini. Walaupun di kalangan mereka, bersedekap itu hukumnya sunah. Padahal meninggalkan perbuatan sunah tidak dipandang sebagai bid'ah. Bahkan mazhab Mâlikî memandang bersedekap itu sebagai makruh. Selain itu, para imam ahlulbait melarangnya.

Bagaimanapun, hendaklah para penyeru pendekatan antarmazhab yang ikhlas berusaha agar jangan menjadikan masalah meluruskan tangan ke bawah dan menyedekapkannya sebagai sumber perpecahan.

Hal itu tidak menjadi masalah di tangan masyarakat Syi'ah. Tetapi hal itu kadang-kadang menjadi penyebab saling mencaci, saling menyerang, dan menumpahkan darah di antara Syi'ah dan

---

[2]Muhammad Jawâd Mughniyah, *al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Khamsah*, hl. 110.

[3]*Shahîh Muslim*, 1/382, Mu'assasah 'Izzuddîn, Beirut, 1407 H.

[4]An-Najafî, *Jawâhir al-Kalâm*, 11/15-16. Silakan lihat juga *Wasâ'il asy-Syî'ah*, 4/126, bab 15 di antara bab-bab pemutus salat.

Ahlusunah dengan dalih bahwa imam masjid ini menyedekapkan tangannya ketika salat, imam yang lain menggenggamkan telapak tangannya, dan imam yang satu lagi meluruskan tangannya ke bawah.

Muhammad Shâlih al-'Utsaimîn berkata:

> "Pada suatu tahun di Mina terjadi sebuah insiden di hadapan saya dan beberapa orang teman. Barangkali insiden itu terasa ganjil bagi Anda. Ketika itu, datang dua kelompok orang. Masing-masing kelompok terdiri dari tiga atau empat orang. Setiap orang melemparkan tuduhan kafir dan laknat kepada yang lain—padahal mereka itu sedang melaksanakan ibadah haji. Ia memberitahukan bahwa salah satu dari dua kelompok itu melaksanakan salat dengan bersedekap dan meletakkan tangannya di atas dada. Ini mengingkari sunah. Karena yang disunahkan menurut kelompok ini adalah meluruskan tangan ke bawah. Sedangkan kelompok yang lain mengatakan bahwa meluruskan tangan ke bawah, bukan bersedekap, adalah kufur dan patut dilaknat. Terjadi perdebatan sengit di antara mereka."

Selanjutnya ia mengatakan:

> "Perhatikanlah, bagaimana setan mempermainkan mereka dalam masalah yang mereka perselisihkan. Sehingga sebagian mereka mengafirkan sebagian yang lain disebabkan masalah tersebut yang hanya merupakan sunah, bukan termasuk rukun-rukun Islam dan bukan pula termasuk ibadah-ibadah fardu. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang disunahkan adalah bersedekap. Sedangkan ulama yang lain mengatakan bahwa yang disunahkan adalah meluruskan tangan ke bawah. Padahal yang benar yang ditunjukkan sunah adalah meletakkan tangan kanan di atas lengan kiri."[5]

Pada tahun 1412 H di Makkah al-Mukarramah, saya mendengar dari beberapa pemuda Mesir bahwa para mujahid muda di Mesir yang duduk dalam pemerintahan pendudukan Mesir terseret oleh pembahasan masalah ini ke dalam perdebatan sengit. Pastilah timbul akibat yang tidak terpuji kalau saja Allah tidak menganugerahi mereka persatuan yang baru.

Saya tidak menuduh bahwa para pemuda, saudara-saudara, dan yang lain itu lalai dalam masalah ini. Kelalaian dalam masalah

---

[5]Muhammad bin Shâlih al-'Utsaimîn, *Fatâwâ fî al-Haram al-Makkî*, hal. 26.

ini adalah tanggung jawab para ulama dan juru dakwah. Sebab, mereka telah mengajarkan ibadah-ibadah sunah seperti mengajarkan ibadah-ibadah wajib. Sehingga orang-orang awam mengira kebanyakan ibadah-ibadah sunah itu sebagai ibadah-ibadah fardu. Meninggalkan sunah juga seperti itu, bertentangan dengan ruh syariat. Demikian pula, mendawamkannya dengan anggapan bahwa hal itu wajib seperti ibadah-ibadah fardu lainnya tidak lepas praktik bid'ah. Karenanya harus diperlihatkan yang sebenarnya secara terus-menerus.

Nabi saw memisahkan salat lima waktu (sesuai waktu-waktunya). Tetapi kadang-kadang beliau menjama di antara dua salat[6] agar orang-orang tidak mengira bahwa pemisahan (berdasarkan waktu-waktunya) itu adalah fardu. Namun sayang, justru yang dikahatirkan itu terbukti di kalangan ahli fiqih, mereka yang mengaku sebagai ahli fiqih, dan orang-orang yang taklid. Hal itu sangat menyedihkan.

Pemimpin dan juru dakwah setiap kelompok meyakini bahwa pendapat imam mazhabnya dalam masalah fiqih adalah wahyu yang tidak bercacat. Kemudian hal itu berujung pada ketidaktahuan kaum Muslim terhadap hukum-hukum salat. Sehingga akhirnya sebagian mereka mengafirkan sebagian yang lain. Mereka itu orang-orang yang malang yang tidak mengetahui Islam sedikit pun.

Selain itu, hadis-hadis yang mereka jadikan dalil, sebagai sunah, tidak cukup untuk membuktikannnya sebagai sesuatu yang disunahkan. Berikut ini adalah hadis-hadis yang mereka jadikan dalil bahwa hal itu merupakan sesuatu yang disunahkan—padahal menurut para imam ahlulbait hal itu adalah bid'ah.

Yang mungkin dijadikan dalil bahwa bersedekap itu merupakan sunah dalam salat tidak lepas dari tiga riwayat berikut:

1. Hadis dari Sahal bin Sa'ad yang diriwayatkan al-Bukhârî.
2. Hadis dari Wâ'il bin Hujur yang diriwayatkan Muslim. Al-Baihaqî menukilnya melalui tiga sanad.
3. Hadis dari 'Abdullâh bin Mas'ûd yang diriwayatkan al-Baihaqî dalam *Sunan*-nya.

---

[6]Muslim meriwayatkan dari Ibn 'Abbâs: Rasulullah saw mengerjakan salat Zuhur dan Asar dijama di Madinah tanpa ada ketakutan dan bukan dalam perjalanan. Abû az-Zubair berkata: Saya bertanya kepada Sa'îd, "Mengapa beliau melakukan demikian?" Sa'îd menjawab, "Saya pernah menanyakan kepada Ibn 'Abbâs seperti yang kamu tanyakan kepada saya. Ibn 'Abbâs menjawab, 'Beliau ingin agar tidak memberatkan seorang pun di antara umatnya.'" (*Shahîh Muslim*, 2/151, bab *al-Jam' bayna ash-Shalâtayn fî al-hadhr*).

Berikut ini kami ketengahkan kepada Anda kajian terhadap masing-masing hadis di atas.

1. Hadis dari Sahal bin Sa'ad

Al-Bukhârî meriwayatkan dari Abû Hâzim bin Sahal bin Sa'ad: "Orang-orang diperintahkan agar bersedekap dalam salat—bagi laki-laki." Selanjutnya Abû Hâzim berkata, "Saya tidak mengetahuinya kecuali ia menisbatkan (*yamnî*) hal itu kepada Nabi saw."[7]

Ismâ'îl[8] berkata, "Hal itu dinisbatkan (*yumnâ*), bukan ia menisbatkan (*yamnî*)."

Riwayat tersebut menjelaskan tata cara bersedekap. Namun, yang menjadi persoalan adalah periwayatannya dari Nabi saw. Hadis itu tidak bisa dijadikan dalil karena dua alasan berikut:

Pertama, kalau Nabi saw yang memerintahkan bersedekap, lalu apa makna kalimat "Orang-orang diperintahkan ..."? Apakah tidak lebih tepat kalau kalimat itu berbunyi: "Nabi saw memerintahkan ..."? Bukankah ini menunjukkan bahwa hukum tersebut muncul setelah wafat Nabi saw, lalu para khalifah dan para gubernur mereka memerintahkan kepada orang-orang untuk bersedekap dengan anggapan bahwa hal itu lebih dekat pada kekhusyukan. Oleh karena itu, setelah hadis ini al-Bukhârî mencantumkan satu bab yang disebut bab "kekhusyukan".

Ibn Hajar berkata, "Hikmah bersedekap adalah karena hal itu merupakan sikap peminta-minta dan orang hina. Hal tersebut dapat mencegah hal-hal yang tak berguna dan lebih mendekatkan diri pada kekhusyukan. Al-Bukhârî telah memperhatikan hal itu dan menyambungnya dengan bab kekhusyukan."

Kedua, pada lampiran *as-Sanad* terdapat keterangan yang menegaskan hal itu dilakukan oleh orang-orang yang memerintah, bukan Rasulullah saw.

Ismâ'îl berkata, "Saya tidak mengetahuinya kecuali hal itu dinisbatkan kepada Nabi saw mengingat kata kerja itu dibaca dalam bentuk pasif."

Artinya, ia tidak mengetahui bahwa bersedekap itu adalah sesuatu yang disunahkan dalam salat. Melainkan ia hanya dinisbat-

---

[7]Ibn Hajar *Fath al-Bârî fi Syarh Shahîh al-Bukhârî*, 2/224, bab *Wadh' al-umnâ 'alâ al-yusrâ.* Al-Baihaqî juga meriwayatkannya dalam *as-Sunan al-Kubrâ*, 2/28 dalam bab *Wadh' al-yumnâ 'alâ al-yusrâ fi ash-shalât.*

[8]Yang dimaksud adalag Ismâ'îl bin Abî Uwais Syaikh al-Bukhârî, demikian al-Humaidî menyebutkan nama lengkapnya. Lihat *Fath al-Bârî*, 5/325.

kan kepada Nabi saw. Maka hadis yang diriwayatkan Sahal bin Sa'ad ini adalah *marfû'.*

Ibn Hajar berkata, "Menurut istilah ahli hadis, apabila perawi mengatakan 'menisbatkannya', maksudnya adalah hadis itu *marfû'* kepada Nabi saw."[9]

Ini semua apabila kita membaca kata kerja dalam hadis tersebut dibaca dalam bentuk pasif. Akan tetapi, jika kita membacanya dalam bentuk aktif, berarti Sahal menisbatkan hal itu kepada Nabi saw. Dengan asumsi bahwa bacaan itu benar dan tidak merupakan hadis *mursal* dan *marfû'* maka kalimat 'Saya tidak mengetahuinya kecuali ...' menunjukkan lemahnya penisbatan itu. Ia mendengarkan dari orang lain teteapi nama orang itu tidak disebutkan.

2. Hadis dari Wâ'il bin Hujur

Diriwayatkan dengan beberapa redaksi:

A. Muslim meriwayatkan dari Wâ'il bin Hujur bahwa ia melihat Nabi saw mengangkat kedua tangannya ketika memulai salat sambil bertakbir. Lalu beliau berselimut dengan pakaiannya. Kemudian beliau bersedekap. Ketika hendak rukuk, beliau mengeluarkan kedua tangannya dari pakaiannya, kemudian mengangkatnya sambil bertakbir, dan rukuk ...[10]

Berdalil dengan hadis tersebut berarti berdalil dengan perbuatan. Perbuatan tidak bisa dijadikan dalil kecuali diketahui maksudnya. Padahal, perbuatan tersebut tidak jelas tujuannya karena lahiriah hadis itu menyebutkan bahwa Nabi saw menyambungkan ujung-ujung bajunya, lalu ditutupkan pada dadanya dan bersedekap. Apakah perbuatan itu dimaksudkan agar menjadi sunah dalam salat? Apakah beliau melakukannya semata-mata agar pakaian itu tidak lepas. Atau, apakah beliau melekatkan pakaian itu pada badannya hanya untuk menjaga dirinya dari hawa dingin? Perbuatan itu tidak jelas maksudnya. Karenanya perbuatan itu tidak bisa dijadikan dalil kecuali diketahui bahwa hal itu dilakukan agar menjadi sunah.

---

[9]*Ibid.*, catatan pinggir no. 1.

[10]*Shahîh Muslim*, 1/382, bab ke-5 kitab *ash-Shalât*, bab *Wadh' yadihi al-yumnâ 'alâ al-yusrâ*. Di dalam sanad hadis ini terdapat nama Hammâm. Kalau yang dimaksud adalah Hammâm bin Yahyâ, tentang dirinya, Ibn 'Ammâr berkata, "Yahyâ al-Qaththân tidak mempedulikan Hammam." 'Umar bin Syaibah berkata, "Menyampaikan kepada kami 'Affân: Yahyâ bin Sa'îd menyanggah banyak hadis dari Hammam." Abû Hâtim berkata, "Tentang hapalannya bisa dipercaya." Silakan lihat *Hudâ as-Sârî*, 1/449.

Nabi saw telah melaksanakan salat bersama kaum Muhajirin dan Anshar selama lebih dari sepuluh tahun. Kalau hal itu terbukti datang dari Nabi saw tentu akan banyak periwayatan dan tersebar luas, dan niscaya periwayatannya tidak hanya terbatas pada Wâ'il bin Hujur saja. Oleh karena itu, periwayatan oleh Wâ'il bin Hujur memunculkan dua kemungkinan itu.

Memang terdapat periwayatan hadis yang sama melalui sanad yang lain, tetapi tanpa menyebutkan kalimat "Kemudian beliau menyelimutkan pakaiannya".

B. Al-Baihaqî meriwayatkan hadis itu melalui sanadnya dari Mûsâ bin 'Umair: Menyampaikan kepada kami 'Alqamah bin Wâ'il dari bapaknya bahwa Nabi saw, ketika berdiri dalam salat, menyedekapkan tangan kanannya di atas tangan kirinya. Saya juga melihat 'Alqamah melakukannya.[11]

Kalau masalah ini berputar di antara orang-orang yang suka melebih-lebihkan dan yang suka mengurangi, maka yang kedua yang dipilih. Cermatilah hal ini seperti kajian pada bagian pertama, maka akan tampak bahwa maksud perbuatan itu tidak jelas.

Padahal, kalau Nabi saw terus-menerus melakukan perbuatan tersebut, pastilah hal itu diketahui oleh masyarakat luas. Sedangkan kalimat "Saya melihat 'Alqamah melakukannya" menunjukkan bahwa perawi tersebut mempelajari sunah itu darinya.

C. Al-Baihaqî meriwayatkan hadis dengan sanad yang lain dari Wâ'il bin Hujur[12]. Di dalamnya terdapat masalah seperti yang telah kami sebutkan dalam hadis sebelumnya.

D. Al-Baihaqî meriwayatkan hadis *musnad* dari Ibn Mas'ûd bahwa ia melaksanakan salat dengan menyedekapkan tangan kiri di ats tangan kanannya. Kemudian Nabi saw melihatnya. Maka ia menyedekapkan tangan kanan di atas tangan kirinya.[13]

---

[11] *Sunan al-Baihaqî* 2/28. Di dalam sanad hadis ini terdapat nama 'Abdullâh din Ja'far. Kalau yang dimaksud adalah Ibn Najîh, Ibn Mu'î berkata, "Ia tidak ada apa-apanya." An-Nasâ'î berkata, "hadis-hadisnya ditinggalkan." Wakî' apabila membaca hadisnya, ia langsung memotongnya. Semua ahli hadis sepakat tentang periwayatannya yang lemah. Silakan lihat, *Dalâ'il ash-Shidq* karya Syaikh Muhammad Hasan al-Muzhaffar, 1/87.

[12] *Ibid.* Dalam sanadnya terdapat nama 'Abdullâh bin Rajâ'. 'Amr bin 'Alî al-Fallâs berkata, "Ia sering melakukan kekeliruan dan salah ucap, serta tidak dapat dijadikan hujah." Silakan lihat, *Hudâ as-Sârî*, 1/437.

[13] *Sunan al-Baihaqî*, 2/28, bab *Wadh' al-yad al-yumnâ 'alâ al-yusrâ*, hadis no. 5.

Catatan: Tidak mungkin orang seperti 'Abdullâh bin Mas'ûd, seorang sahabat mulia, tidak mengetahui apakah hal itu disunahkan dalam salat atau tidak. Padahal ia termasuk orang-orang yang pertama masuk Islam. Dalam sanad hadis itu terdapat nama Hasyîm bin Basyîr yang dikenal sebagai *mudallis* (pembuat hadis palsu).[14]

Oleh karena itu, kita perhatikan bahwa para imam ahlulbait as menjaga diri dari hal itu dan memandangnya sebagai perbuatan orang-orang Majusi di hadapan raja mereka.

Muhammad bin Muslim meriwayatkan hadis dari ash-Shâdiq as atau al-Bâqir as: Saya katakan kepadanya, "Seorang laki-laki bersedekap dengan meletakkan tangan kanan di atas tangan kirinya." Imam as menjawab, "Hal itu adalah *takfîr* yang tidak boleh dilakukan."

Zurârah meriwayatkan hadis dari Abû Ja'far as: "Kalian harus menghadap kiblat ketika salat dan jangan bersedekap, karena bersedekap hanya dilakukan oleh orang-orang Majusi."

Ash-Shadûq meriwayatkan hadis melalui sanadnya dari 'Alî as: "Seorang Muslim yang sedang salat berdiri di hadapan Allah 'Azza wa Jalla tidak menyedekapkan tangannya menyerupai orang-orang kafir—yakni orang-orang Majusi."[15]

Pada akhir pembahasan ini, kami hendak mengajak pembaca memperhatikan ucapan Doktor Ali as-Sâlûs. Setelah menukil pendapat-pendapat dari kedua belah pihak, kepada mereka yang mengharamkan dan membatilkannya, ia berkata, "Mereka yang berpendapat bahwa hal itu haram dan batil, atau batil saja, hanyalah orang-orang yang menganut fanatisme mazhab dan menyukai perselisihan yang mencerai-beraikan kaum Muslim."[16]

Apakah dosa kaum Syi'ah apabila ijtihad dan pengkajian terhadap Al-Qur'an dan sunah membimbing mereka untuk mengatakan bahwa bersedekap merupakan sesuatu yang baru yang dibuat sepeninggal Nabi saw. Orang-orang diperintahkan untuk melakukan hal itu pada zaman para khalifah. Barangsiapa yang mengatakan bahwa bersedekap itu merupakan bagian dari salat sebagai fardu atau sunah, ia telah membuat sesuatu yang baru

---

[14]*Hudâ as-Sârî*, 1/449.

[15]Al-Hurr al-'Amilî, *al-Wasâ'il*, juz 4, bab ke-15 dalam bab-babtentang pemutus salat, hadis 1,2, dan 7.

[16]*Fiqh asy-Syî'ah al-Imâmiyyah wa Mawâdhi' al-khilâf baynahu wa bayna al-Madzâhib al-Araba'ah*, hal. 183.

dalam agama yang bukan bagian darinya. Apakah pantas memberikan balasan kepada orang yang berijtihad dengan melemparkan tuduhan fanatik mazhab dan mencintai perselisihan?

Kalau hal itu pantas dilakukan, apakah boleh mengatakan bahwa Imam Mâlik seperti itu? Sebab, ia memakruhkan bersedekap secara mutlak atau dalam salat fardu saja. Atau, kalau memang boleh, apakah pantas menuduh imam kaum Muslim bahwa ia mencintai perselisihan? ❖

Masalah Keempat:

Sujud di Atas Tanah

Barangkali manifestasi peribadatan, ketundukan, dan penghinaan diri makhluk kepada Penciptanya adalah sujud. Dengan sujud, seorang Mukmin meneguhkan peribadatannya kepada Allah SWT. Dari sini diketahui bahwa Pencipta Yang Mahaagung menetapkan bagi hamba-Nya penghinaan diri dan ketaatan ini. Maka Dia melimpahkan *luthf* dan kebaikan-Nya kepada orang yang bersujud. Oleh karena itu, di dalam beberapa hadis diriwayatkan, "Keadaan paling dekat antara hamba kepada Allah adalah ketika sujud."

Di antara praktik-praktik ibadah, salat merupakan mikraj yang dengannya dibedakan antara orang Mukmin dan orang kafir, dan sujud merupakan salah satu rukunnya. Tidak ada manifestasi penghinaan diri kepada Allah yang lebih jelas daripada sujud di atas tanah, pasir, kerikil, dan batu. Sebab, penghinaan diri dengan cara itu lebih jelas dan lebih nyata daripada sujud di atas tikar, apalagi sujud di atas pakaian yang bagus, permadani yang empuk, emas, dan perak. Walaupun semua itu merupakan sujud, tetapi peribadatan hanya terwujud pada bagian pertama di atas, tidak terwujud pada bagian kedua.

Mazhab Syi'ah Imamiyah mengharuskan sujud di atas tanah baik di rumah maupun sedang dalam perjalanan. Tidak ada yang dapat menggantikan tanah kecuali segala yang tumbuh darinya—seperti tikar (yang terbuat dari daun kurma atau bambu), dengan syarat tidak untuk dimakan dan tidak digunakan sebagai pakaian. Mereka tidak memandang sahih bersujud di atas selain dari itu berdasarkan sunah mutawatir dari Nabi saw, ahlulbaitnya, dan para sahabatnya. Akan tampak—dalam pembahasan ini—bahwa

keharusan bersujud di atas tanah atau sesuatu yang tumbuh darinya merupakan sunah yang dipraktikkan di kalangan sahabat. Sedangkan menggantinya dengan sesuatu yang lain hanya diada-adakan pada masa-masa terakhir ini. Untuk menjelaskan hal ini, berikut ini kami ketengahkan beberapa pembahasan sebagai pendahuluan.

1. Perbedaan pendapat para fukaha tentang syarat-syarat benda yang Layak Digunakan Untuk Tumpuan Sujud.

Kaum Muslim telah sepakat tentang wajibnya bersujud dalam salat, dua kali pada setiap rakaat. Mereka juga tidak berselisih pendapat tentang kepada siapa sujud itu ditujukan. Yaitu, kepada Allah SWT yang kepada-Nya bersujud semua yang ada di langit dan bumi baik dengan suka rela maupun secara terpaksa.[1] Syiar setiap Muslim adalah firman Allah SWT, *"Jangan bersujud kepada matahari dan jangan pula kepada bulan, tetapi bersujudlah kepada Allah yang menciptakannya."* (QS. Fushshilat [41]: 37)

Mereka hanya berselisih pendapat dalam menetapkan syarat-syarat bagi layaknya benda-benda yang menjadi tumpuan sujud, yakni tempat orang bersujud menempelkan dahinya. Mazhab Syi'ah Imamiyah mensyaratkan tumpuan sujud itu berupa tanah atau benda-benda yang tumbuh darinya yang tidak biasa dimakan dan digunakan untuk pakaian—seperti tikar (yang terbuat dari daun kurma atau bambu) dan sebagainya. Sedangkan mazhab-mazhab lain menentangnya. Berikut ini kami kutipkan untuk Anda pendapat-pendapat mereka.

Syekh ath-Thûsî[2]—yang menjelaskan pendapat-pendapat para fukaha—mengatakan, "Tidak boleh bersujud kecuali pada tanah atau yang tumbuh darinya yang tidak biasa dimakan dan dijadikan pakaian—tidak boleh pada kapas atau jerami, misalnya—dan boleh memilih di antara benda-benda tersebut."

Semua fukaha menentang pendapatnya dalam hal itu. Mereka membolehkan bersujud di atas kapas, jerami, gandum, wol, dan sebagainya. Mereka mengatakan, "Tidak boleh bersujud di atas

---

[1]Sebagai isyarat terhadap firman Allah SWT: *Hanya kepada Allah bersujud segala apa yang ada di langit dan di bumi, baik dengan sukarela maupun karena terpaksa, (dan sujud pula) bayang-bayangnya di waktu pagi dan petang hari* (QS ar-Ra'd [13]: 15).

[2]Seorang ulama Syi'ah abad ke-5 H., penulis kitab *at-Tashânîf wa al-Mu'allafât* yang lahir pada tahun 460 H, murid Syekh al-Mufîd (336-413 H) dan Sayid asy-Syarîf al-Murtadhâ (355-436 H).

sesuatu yang biasa dipakai, seperti serban, ujung jubah, dan lengan baju."

Seperti itu pula pendapat asy-Syâfi'î. Pendapat mereka didasarkan pada riwayat dari 'Alî as, Ibn 'Umar, 'Ubâdah bin ash-Shâmit, Mâlik, dan Ahmad bin Hanbal.

Abû Hanîfah dan sahabat-sahabatnya mengatakan, "Apabila bersujud di atas benda yang biasa dipakai, seperti baju yang dikenakannya, hal itu sudah memadai."

Jika bersujud di atas sesuatu yang terpisah dari dirinya, seperti membentangkan tangan lalu bersujud di atasnya, hal itu pun sudah memadai tetapi makruh. Pendapat ini diriwayatkan dari al-Hasan al-Bashrî.[3]

Allamah al-Hillî[4]—sambil menjelaskan pendapat para fukaha tentang benda untuk tumpuan sujud—mengatakan, "Tidak boleh bersujud di atas sesuatu selain tanah dan yang tumbuh darinya—tidak boleh pada kulit dan wol, misalnya—menurut ijma para ulama kami. Sedangkan kebanyakan fukaha membolehkannya."

Dalam hal itu, para ulama Syi'ah sejalan dengan para imam mereka yang merupakan sandingan dan pasangan Alkitab dalam hadis *tsaqalain*. Di sini, kami merasa cukup dengan menyebutkan beberapa hadis yang diriwayatkan yang berkenaan dengan masalah tersebut:

Ash-Shadûq meriwayatkan hadis melalui sanadnya dari Hisyâm bin al-Hakam bahwa ia berkata kepada Abû 'Abdillâh as, "Beritahukanlah kepadaku benda-benda yang boleh dijadikan tumpuan sujud dan yang tidak boleh dijadikan untuk itu." Abû 'Abdillâh as menjawab, "Sujud itu tidak boleh dilakukan selain pada tanah atau sesuatu yang tumbuh darinya kecuali yang biasa dimakan atau dijadikan pakaian." Ia bertanya lagi, "Demi yang diriku menjadi tebusan Anda, apa sebab demikian?" Abû 'Abdillâh as menjawab, "Karena sujud adalah merendahankan diri kepada Allah 'Azza wa Jalla. Tidak sepatutnya sujud dilakukan pada sesuatu yang biasa dimakan dan dijadikan pakaian karena pencinta dunia adalah budak dari apa yang dimakan dan dipakainya. Sedangkan orang yang bersujud adalah sedang beribadat kepada Allah 'Azza wa Jalla. Tidak sepantasnya ia meletakkan dahinya di atas sesuatu

---

[3]*Al-Khilâf*, kitab *ash-shalât*, hal. 357-358, masalah no. 112-113.

[4]Al-Hasan bin Yûsuf bin al-Muthahhar al-Hillî (648-726 H). Ia adalah pemimpin kaum Syi'ah abad ke-7.

yang disembah oleh para pencinta dunia yang tertipu oleh tipuannya."[5]

Tidaklah heran kalau para ulama Syi'ah mengharuskan sujud di atas tanah atau sesuatu yang tumbuh darinya yang tidak biasa dimakan dan digunakan untuk pakaian karena mengikuti para imam mereka. Sebab, hadis-hadis yang diriwayatkan di kalangan Ahlusunah telah menguatkan pandangan mereka. Akan tampak hal itu dalam hadis-hadis dari mereka. Dari situ akan tampak jelas bahwa yang disunahkan adalah bersujud di atas tanah. Kemudian diberikan keringanan untuk bersujud di atas tikar (yang terbuat dari daun kurma atau bambu). Keringanan untuk bersujud di atas benda selain itu tidak diberikan, bahkan dilarang, sebagaimana yang akan dijelaskan berikut ini.

Seorang ahli hadis, an-Nûrî, meriwayatkan hadis dalam *al-Mustadrak* dari para pemuka Islam dari Ja'far bin Muhammad dari bapaknya, dari moyangnya dari 'Alî as bahwa Rasulullah saw bersabda, "Tanah itu baik bagimu. Darinya kalian bertayamum, di atasnya kamu salat dalam kehidupan di dunia ini, dan ia menjadi tempat tinggalmu ketika mati. Yang demikian itu adalah kenikmatan dari Allah. Bagi-Nya segala pujian. Benda yang paling baik untuk dijadikan tumpuan sujud orang yang salat adalah tanah yang bersih."

Juga diriwayatkan dari Ja'far bin Muhammad as bahwa ia berkata, "Hendaklah orang yang mengerjakan salat menempelkan dahinya pada tanah—ketika bersujud—dan melumuri wajahnya dengan debu karena hal itu termasuk penghinaan diri kepada Allah."[6]

Asy-Sya'rânî berkata, "Yang dimaksud dengan ketundukan adalah dengan kepala termasuk wajah yang merupakan anggota tubuh paling mulia untuk bersentuhan dengan tanah, baik dengan dahi maupun hidung. Bahkan, menurut mereka, dengan hidung adalah lebih utama karena hidung sering dijadikan alat untuk menyombongkan diri. Apabila ia menempelkan hidungnya pada

---

[5]*Al-Wasâ'il*, juz 3, bab 1 termasuk bab-bab *mâ yasjudu 'alayh*, hadis no. 1. Terdapat beberapa riwayat yang semakna dengan itu. Semuanya mengandung pengertian bahwa sujud yang merupakan penghinaan diri tidak terwujud dengan bersujud di atas selainnya.

[6]*Mustadrak al-Wasâ'il*, juz 4, termasuk bab-bab *Mâyasjudu 'alayh*. Barangkali hadis ini keluar pada awal-awal hijrah. Ketika itu kaum Muslim hanya bersujud di atas tanah. Tidak ada pertentangan antara hadis tersebut dan hadis lain yang menyebutkan adanya keringanan bersujud pada apa yang tumbuh di atas tanah.

tanah, seakan-akan ia keluar dari kesombongan yang terdapat pada dirinya di hadapan Allah SWT. Karena, Hadhirat Ilahi haram dimasuki oleh orang yang pada dirinya terdapat sifat sombong walaupun sebesar atom. Hadhrat Ilahi itu adalah surga yang agung. Nabi saw bersabda, 'Tidak akan masuk surga orang yang di dalam hatinya terdapat sifat sombong walaupun sebesar atom.'"[7]

Imam al-Maghribî al-Mâlikî ar-Rûdânî mengutip hadis *marfû'* dari Ibn 'Abbâs: "Barangsiapa yang tidak melekatkan hidungnya bersama dahinya pada tanah ketika bersujud, tidak sah salatnya."[8]

2. Perbedaan antara "sujud kepadanya" dan "sujud di atasnya".

Banyak orang mengatakan bahwa sujud di atas tanah atau sesuatu yang tumbuh darinya adalah bid'ah. Mereka juga mengatakan bahwa batu tempat sujud adalah berhala. Mereka tidak bisa membedakan antara "sujud kepadanya" (*masjûd lahu*) dan "sujud di atasnya" (*masjûd 'alayh*). Mereka mengira bahwa batu yang diletakkan di hadapan orang yang sedang salat adalah berhala yang disembah orang itu dengan melekatkan dahi di atasnya. Akan tetapi, tidaklah heran kalau Syi'ah tidak mempedulikan paham yang menyimpang itu yang tidak bisa membedakan di antara kedua hal tersebut. Mereka mengartikan *masjûd 'alayh* dengan *masjûd lahu*. Perbuatan seorang monoteis dianalogikan kepada perbuatan seorang politeis, karena keserupaan hal-hal yang tampak secara lahiriah. Mereka berhujah dengan rupa dan bentuk yang tampak. Padahal yang menjadi ukuran adalah hal-hal yang batin dan tersembunyi. Berhala bagi kaum paganis (penyembah berhala) adalah sesembahan dan yang disujudi. Mereka meletakkannya di hadapan mereka, serta rukuk dan bersujud kepadanya.

Akan tetapi seorang monoteis ingin mengerjakan salat dalam menampakkan peribadatan hingga akhir urutannya adalah untuk menundukkan diri kepada Allah dan bersujud kepada-Nya. Ia meletakkan dahi dan wajahnya di atas tanah, batu, kerikil, dan pasir. Hal itu merupakan manifestasi persamaan dirinya dengan benda-benda tersebut sambil berkata, "Aku dari tanah, dan Dia adalah Tuhan segala tuhan."

---

[7]*Al-Yawâqît wa al-Jawâhir fî 'Aqâ'id al-Akâbir* karya 'Abdul Wahhâb bin Ahmad bin 'Alî al-Anshârî al-Mishrî yang lebih dikenal dengan panggilan asy-Sya'rânî (termasuk ulama abad ke-10), 1/164, cet. pertama.

[8]Muhammad bin Muhammad bin Sulaimân al-Maghribî (wafat tahun 1049), *Jam' al-Fawâ'id min Jâmi' al-Ushûl dan Majma' az-Zawâ'id*, 1/214, no. 1515.

Orang yang bersujud di atas tanah (turbah) tidak beribadat kepada tanah itu. Melainkan, ia menghinakan diri kepada Tuhannya dengan bersujud di atas tanah itu. Orang yang memandang sebaliknya adalah orang yang dungu yang akan meragukan semua orang yang salat dan menganggap mereka sebagai musyrik. Maka barangsiapa yang bersujud di atas permadani, kain, dan sebagainya juga harus dipandang sebagai menyembah benda-benda tersebut. Sungguh mengherankan.

3. Sunah tentang sujud pada zaman Rasulullah saw dan sesudahnya.

Nabi saw dan para sahabatnya biasa bersujud di atas tanah selama jangka waktu yang tidak sebentar. Mereka menanggung derita akibat panas yang luar biasa, tanah berdebu, dan lumpur selama bertahun-tahun. Pada waktu itu, tidak ada seorang pun yang bersujud di atas pakaian dan lipatan serban, bahkan tidak pula di atas tikar (yang terbuat dari daun kurma atau bambu). Yang dapat mereka lakukan untuk menghilangkan panas itu dari dahi hanyalah dengan mendinginkan kerikil dengan telapak tangan mereka. Kemudian mereka bersujud di atasnya. Sebagian mereka telah mengadu kepada Rasulullah saw karena panas yang luar biasa. Tetapi beliau tidak memberikan jawaban. Sebab, beliau tidak dapat mengubah perintah Allah menurut pendapatnya sendiri. Sehingga kemudian diberikan keringanan untuk bersujud di atas tikar kecil dan tikar yang terbuat dari daun kurma. Maka dalam hal itu ada keleluasaan bagi kaum Muslim, namun dalam lingkup terbatas. Berdasarkan uraian di atas, pada masa itu berlaku dua fase pada kaum Muslim, sebagai berikut:

1. Kaum Muslim diwajibkan bersujud di atas tanah dengan berbagai jenisnya berupa debu, pasir, kerikil, dan lumpur. Dalam hal itu tidak ada keringanan untuk bersujud di atas benda lain.
2. Kaum Muslim diberi keringanan untuk bersujud di atas (benda yang terbuat dari) sesuatu yang tumbuh di atas tanah, seperti kerikil, tikar bambu, dan tikar daun kurma. Hal itu dimaksudkan untuk memberikan keringanan kepada mereka dan menghilangkan kesulitan mereka. Tidak ada fase lain yang memberikan keleluasaan kepada kaum Muslim lebih dari itu, sebagaimana yang diklaim sebagian orang. Berikut ini penjelasannya:

Fase Pertama: Sujud di Atas Tanah

Dua kelompok meriwayatkan hadis dari Nabi saw, bahwa beliau bersabda, "Bagiku tanah dijadikan tempat untuk bersujud dan suci."[9]

Yang dipahami dari hadis di atas, bahwa setiap bagian dari tanah adalah tempat sujud dan suci untuk dijadikan tempat bersujud dan untuk bertayamum. Berdasarkan hal tersebut, tanah dimaksudkan untuk dua hal, yaitu untuk tempat sujud dan untuk bertayamum.

Yang menafsirkan riwayat tersebut, bahwa ibadah dan sujud kepada Allah SWT itu tidak dikhususkan pada suatu tempat tertentu, melainkan seluruh tanah (bumi) adalah tempat bersujud (masjid) bagi kaum Muslim, berbeda dengan umat lain yang mengkhususkan peribadatan hanya di gereja dan sinagoge, tidak menyimpang dari apa yang telah kami sebutkan. Karena, jika tanah itu secara mutlak merupakan tempat sujud bagi orang yang mengerjakan salat maka lazimnya seluruh tanah itu layak untuk dijadikan tempat ibadah. Tidak disebutkan makna keharusan dalam ungkapan kami di atas yang menunjukkan penyebutan kata "suci" (*thuhûran*) setelah kata "tempat sujud" (*masjadan*) dan menjadikan keduanya sebagai objek (*maf'ûl*) dari kata kerja *ju'ilat* (dijadikan). Kesimpulannya, penjelasan sifat tanah, yaitu bahwa tanah itu adalah tempat untuk bersujud dan bahwa tanah itu suci. Inilah dipahami al-Jashshâsh. Ia berkata, "Yang menjadikan tanah itu tempat bersujud adalah juga yang menjadikan tanah itu suci."[10]

Masih ada beberapa orang penafsir hadis selain ia yang berpendapat sama dengannya.

Mendinginkan Kerikil untuk Tempat Sujud

1. Dari Jâbir bin 'Abdullâh al-Anshârî: "Saya pernah salat Zuhur bersama Nabi saw. Lalu saya mengambil segenggam kerikil. Saya menggenggamnya, dan membolak-balikkannya pada telapak tangan yang lain hingga kerikil itu menjadi dingin. Kemudian saya meletakkannya pada dahi dan bersujud di atasnya. Hal itu saya lakukan karena hari sangat panas.[11]

---

[9]*Shahîh al-Bukhârî*, 1/91, kitab *at-Tayammum*, hadis no. 2 dan *Sunan al-Baihaqî*, 2/433, bab *Aynamâ adrakatka ash-shalât fa shalli fa huwa masjid*. Hadis ini diriwayatkan pula oleh para penulis kitab-kitab *Shahîh* dan *Sunan* yang lain.

[10]*Ahkâm al-Qur'ân* karya al-Jashshâsh, 2/389, cet. Beirut.

[11]*Sunan al-Baihaqî*, 1/439, bab *Mâ ruwiya fî at-ta'jîl bihâ fî syiddat al-harr*.

Al-Baihaqî memberi komentar terhadap hadis itu dengan katanya: Syekh itu berkata, "Kalau boleh bersujud pada pakaian yang dikenakan, tentu hal itu lebih mudah dilakukan daripada mendinginkan kerikil dengan telapak tangan, lalu meletakkannya untuk tempat sujud."[12]

Kami mengatakan: Kalau bersujud di atas pakaian secara mutlak, baik yang dikenakan maupun yang tidak dikenakan itu dibolehkan, tentu hal itu lebih mudah dilakukan daripada mendinginkan kerikil. Selain itu, lebih mudah menggunakan sapu tangan dan sejenisnya untuk tempat bersujud.

2. Anas meriwayatkan: Pernah kami bersama Rasulullah saw pada hari yang sangat panas. Lalu salah seorang di antara kami mengambil segenggam kerikil. Ia mendinginkannya dan meletakkannya untuk tempat sujud.[13]
3. Diriwayatkan dari Khabâb bin al-Arat: Kepada Rasulullah saw kami mengadukan perihal panasnya dahi kami (ketika bersujud di atas tanah). Tetapi beliau tidak menanggapi pengaduan kami.[14]

   Tentang makna hadis ini, Ibn al-Atsîr berkata, "Ketika itu mereka mengadukan kepada Nabi saw derita yang mereka rasakan. Tetapi beliau tidak memperkenankan mereka untuk bersujud di atas ujung baju mereka."[15]

Hadis-hadis tersebut menerangkan bahwa yang ditetapkan di dalam salat adalah berlakunya sujud di atas tanah saja. Sehingga Rasulullah saw tidak memperkenankan kaum Muslim untuk bersujud di atas pakaian yang dikenakan ataupun yang tidak dikenakan. Sekalipun Rasulullah saw bersifat pemurah dan mengasihi orang-orang Mukmin, beliau mewajibkan mereka agar melekatkan dahi mereka pada tanah walaupun mereka merasa sakit karena tanah itu sangat panas.

Yang menerangkan keharusan kaum Muslim bersujud di atas tanah dan Nabi saw terus-menerus melekatkan dahinya pada tanah itu, tidak pada pakaian yang dikenakan, seperti lipatan serban, atau yang tidak dikenakan, seperti sapu tangan dan sajadah, adalah banyak hadis yang meriwayatkan tentang perintah melekatkan tanah (*tatrîb*)—pada dahi.

---

[12]*Sunan al-Baihaqî,* 2/105.

[13]*As-Sunan al-Kubrâ,* 2/106.

[14]*Sunan al-Baihaqî,* 2/105, bab *al-Kasyf 'an al-jabhah.*

[15]Ibn al-Atsîr, *an-Nihâyah,* 2/497 tentang kata *syakwâ.*

Perintah Penaburan Debu (Tatrîb)

1. Diriwayatkan dari Khâlid al-Jahanî: Nabi saw melihat Shuhaib bersujud sambil seakan-akan membersihkan debu (di atas tempat sujudnya). Maka beliau menegurnya, "Lekatkanlah debu pada wajahmu, hai Shuhaib!"[16]
2. Tampaknya Shuhaib menghindari melekatkan dahinya pada tanah dengan bersujud di atas pakaian yang dikenakan dan yang tidak dikenakan, tidak semata-mata bersujud di atas tikar (yang terbuat dari daun kurma atau bambu) dan batu yang bersih. Bagaimanapun, hadis itu menyatakan keutamaan bersujud di atas tanah daripada bersujud di atas kerikil ketika hal itu dibolehkan.
3. Ummu Salamah ra meriwayatkan: Rasulullah saw melihat salah seorang budak kami yang bernama Aflah meniup tempat sujud ketika akan bersujud. Maka beliau berkata, "Hai Aflah, biarkanlah tempat itu berdebu."[17]
4. Dalam riwayat lain disebutkan, "Hai Rabâh, lekatkanlah wajahmu pada tanah."[18]
5. Abû Shâlih meriwayatkan: Saya menemui Ummu Salamah. Lalu masuk ke rumahnya seorang anak saudaranya. Ia salat dua rakaat di situ. Ketika bersujud, ia meniup debu (di atas tempat sujudnya). Maka Ummu Salamah menegurnya, "Hai anak saudaraku, janganlah kamu meniup debu dari tempat sujudmu. Saya pernah mendengar Rasulullah saw berkata kepada seorang budaknya yang bernama Yasâr—yang meniup debu dari tempat sujudnya—, "Lekatkanlah wajahmu pada tanah karena Allah."[19]

Perintah Mengangkat Serban dari Dahi

1. Diriwayatkan bahwa apabila bersujud, Nabi saw mengangkat serbannya dari dahinya.[20]
2. Diriwayatkan dari 'Alî Amirul Mukminin, bahwa ia berkata, "Apabila seseorang dari kamu melaksanakan salat, hendklah ia

---

[16]Al-Muttaqî al-Hindî, *Kanz al-'Ummâl,* 7/465, no. 19810.

[17]*Ibid.*, 7/459, no. 19776.

[18]Al-Muttaqî al-Hindî, *Kanz al-'Ummâl,* 7/459, no. 19777.

[19]*Ibid.*, 7/465, no. 19810 dan *Musnad Ahmad,* 6/301.

[20]Ibn Sa'ad, *ath-Thabaqât al-Kubrâ,* 1/151, sebagaimana terdapat dalam *as-Sujûd 'alâ al-Ardh,* hal. 41.

mengangkat serban dari dahinya." Yakni, tidak bersujud di atas lipatan serban.[21]

3. Shâlih bin Hayawân as-Sibâ'î meriwayatkan bahwa Rasulullah saw melihat di sampingnya seseorang sedang bersujud, sementara serban melekat pada dahinya. Maka Rasulullah saw mengangkat serban itu dari dahinya.[22]
4. Diriwayatkan dari 'Iyâdh bin 'Abdullâh al-Qurasyî: Rasulullah saw melihat seseorang sedang bersujud di atas lipatan serbannya. Maka beliau memberi isyarat dengan tangannya agar orang itu mengangkat serbannya sambil menunjuk pada dahinya.[23]

Riwayat-riwayat tersebut mengungkapkan bahwa pada masa itu kaum Muslim tidak memiliki kewajiban—dalam bersujud—kecuali bersujud di atas tanah. Ketika itu tidak ada keringanan apa pun selain mendinginkan kerikil. Kalau pada saat itu ada keringanan, tentu mereka melakukannya. Tetapi justru Rasulullah saw memerintahkan agar wajah dilekatkan pada tanah dan serban diangkat dari dahi.

Fase Kedua, Keringanan Bersujud di atas Tikar

Riwayat-riwayat tersebut terdapat dalam kitab-kitab *Shahîh*, *Musnad*, dan kitab-kitab hadis lainnya. Semuanya menjelaskan kebiasaan Rasulullah saw dan para sahabatnya bersujud di atas tanah dan sebagainya. Mereka juga tidak pernah menggantinya dengan benda lain walaupun merasa berat dan harus menahan panas. Akan tetapi, terdapat juga dalil-dalil yang menjelaskan keringanan dari Nabi saw—melalui pewahyuan dari Allah SWT—untuk bersujud di atas setiap benda yang tumbuh di atas tanah. Dengan cara itu mereka diberi kemudahan dalam bersujud, dan menghilangkan kesusahan dari mereka karena panas (ketika cuaca sangat panas) dan dingin (ketika cuaca sangat dingin), dan jika tanah itu basah. Berikut ini saya kemukakan dalil-dalil tersebut:

1. Diriwayatkan dari Anas bin Mâlik: Rasulullah saw pernah salat di atas tikar kecil (*khumrah*).[24]
2. Diriwayatkan dari Ibn 'Abbâs: "Rasulullah saw pernah salat di atas tikar kecil." Dalam redaksi yang lain disebutkan, "Nabi saw pernah salat di atas tikar kecil.[25]

---

[21] *Muntakhab Kanz al-'Ummâl* yang dicetak dalam catatan pinggir kitab *al-Musnad*, 3/194.

[22] Al-Baihaqî, *as-Sunan al-Kubrâ*, 2/105.

[23] *Ibid.*

[24] Abû Na'îm al-Ishfahânî, *Akhbâr Ishbahân*, 2/141.

[25] *Musnad Ahmad*, 1/269, 303, 309, dan 358.

3. Diriwayatkan dari 'Aisyah: Nabi saw pernah salat di atas tikar kecil.[26]
4. Diriwayatkan dari Ummu Salamah: Rasulullah saw pernah salat di atas tikar kecil.[27]
5. Diriwayatkan dari Maimûnah: Rasulullah saw pernah salat di atas tikar kecil. Lalu beliau bersujud di atasnya.[28]
6. Diriwayatkan dari Ummu Sulaim: Rasulullah saw pernah salat di atas tikar kecil.[29]
7. Diriwayatkan dari 'Abdullâh bin 'Umar: Rasulullah saw pernah salat di atas tikar kecil.[30]

Bersujud di atas Pakaian karena Uzur

Anda telah mengetahui dua fase yang telah dibahas sebelumnya. Kalau terdapat fase ketiga, tentu hal itu adalah fase dibolehkannya bersujud di atas selain tanah dan yang tumbuh di atasnya tanpa ada uzur atau keadaan darurat. Tampaknya, keringanan ini berlaku pada masa-masa terakhir setelah berlakunya dua fase di atas. Padahal Anda tahu bahwa Nabi saw tidak menanggapi pengaduan para sahabat yang mengadukan penderitaan mereka akibat panas yang luar biasa. Beliau dan para sahabatnya terus bersujud di atas tanah dengan menahan panas dan sakit. Akan tetapi, Allah SWT memberikan keringanan untuk menghilangkan kesulitan dalam bersujud dengan membolehkan bersujud di atas pakaian bila ada uzur dan keadaan darurat. Berikut ini dalil-dalilnya.

1. Diriwayatkan dari Anas bin Mâlik: Ketika kami salat bersama Rasulullah saw, salah seorang di antara kami tidak dapat melekatkan dahinya pada tanah. Maka ia menarik bajunya, kemudian bersujud di atasnya.
2. Dalam *Shahîh al-Bukhârî* disebutkan: Kami pernah salat bersama Nabi saw. Kemudian salah seorang dari kami meletakkan ujung bajunya (di hadapannya) karena sangat panas. Ketika ia tidak mampu melekatkan dahinya pada tanah, ia menarik bajunya itu.

---

[26] *Ibid.*, 6/179. Di situ pun disebutkan bahwa beliau berkata kepada pembantu perempuannya, "Ambilkan untukku tikar kecil."

[27] *Ibid.*, 302.

[28] *Musnad Ahmad*, 6/331-335.

[29] *Ibid.*, 377.

[30] *Ibid.*, 2/92-98.

3. Dalam hadis lain disebutkan: Ketika kami salat bersama Nabi saw, salah seorang dari kami meletakkan ujung bajunya pada tempat sujud karena sangat panas.[31]

Riwayat-riwayat yang dikutip para penulis kitab-kitab *Shahîh* dan *Musnad* ini mengungkapkan kebenaran beberapa hadis yang diriwayatkan dalam masalah ini, tentang bolehnya bersujud di atas pakaian bukan dalam keadaan darurat. Padahal, riwayat dari Anas menyatakan bahwa mereka melakukan hal itu karena darurat. Maka hal itu menjadi alasan untuk melakukan pemutlakan (dalam bersujud di atas pakaian). Berikut ini beberapa riwayat berkenaan dengan hal itu:

1. 'Abdullâh bin Mahraz meriwayatkan dari Abû Hurairah: Rasulullah saw salat di atas lipatan serbannnya.[32]

   Riwayat ini, walaupun bertentangan dengan hadis tentang larangan Rasulullah saw bersujud di atasnya, mencakup adanya uzur dan darurat. Hal itu telah dijelaskan oleh Syekh al-Baihaqî dalam *Sunan*-nya. Syekh itu berkata, "Adapun riwayat tentang larangan Nabi saw bersujud di atas lipatan serban tidak terbukti sedikit pun. Riwayat yang sahih berkenaan dengan hal itu adalah yang diriwayatkan al-Hasan al-Bashrî dari para sahabat Nabi saw."[33]

   Telah diriwayatkan dari Ibn Rasyîd: Saya melihat Makhûl bersujud di atas serbannya. Saya bertanya, "Mengapa engkau bersujud di atas serban?" Ia menjawab, "Saya menghindari dingin yang membuat ngilu gigi-gigi saya."[34]

2. Dari Anas diriwayatkan: Kami salat bersama Nabi saw. Kemudian salah seorang dari kami bersujud di atas bajunya.[35]

   Dalam riwayat ini tersirat suatu uzur dengan alasan yang telah kami riwayatkan.

   Dari al-Bukhârî diriwayatkan: Kami salat bersama Nabi saw ketika hari sangat panas. Karena tidak dapat melekatkan wajahnya pada tanah, salah seorang dari kami membentangkan pakaiannya, lalu bersujud di atasnya.[36]

---

[31] *Shahîh al-Bukhârî*, 1/101; *Shahîh Muslim*, 2/109; *Musnad Ahmad*, 1/100; dan *as-Sunan al-Kubrâ*, 2/106.

[32] *Kanz al-'Ummâl*, 8/130, n0. 22238.

[33] Al-Baihaqî, *as-Sunan*, 2/106.

[34] *Al-Mushannif* karya 'Abdul Razzâq, 1/400, seperti juga terdapat dalam *Sîratunâ wa Sunnatanâ* dan *as-Sajdah 'alâ at-Turbah*, hal. 93.

[35] Al-Baihaqî, *as-Sunan al-Kubrâ*, 2/106, bab *Man basatha tsuban fa sajada 'alaih.*

[36] *Shahîh al-Bukhârî*, 1/64, kitab *ash-Shalât*, bab *Basatha ats-tsaub fish shalât lis sujûd.*

Hadis itu dikuatkan dengan hadis yang diriwayatkan an-Nasâ'î: Apabila kami salat di belakang Nabi saw pada tengah hari, kami bersujud di atas baju kami untuk menghindari panas.[37]

Terdapat beberapa riwayat pendek yang menyebutkan bahwa Nabi saw salat di atas tikar kulit. Sedangkan, apakah beliau bersujud di atas tikar kulit itu, tidak disebutkan.

3. Diriwayatkan dari al-Mughîrah bin Syu'bah: Rasulullah saw salat di atas tikar daun kurma dan kulit yang telah disamak.[38]

   Riwayat ini—merupakan hadis lemah karena dalam sanadnya terdapat nama Yûnus bin al-Harits—tidak meyebutkan sujud. Di sini tidak dibedakan antara salat di atas kulit dan bersujud di atasnya. Barangkali saja beliau saw melekatkan dahinya pada tanah atau apa saja yang tumbuh di atasnya. Dengan asumsi adanya pembedaan itu pun, hadis tersebut tidak kuat. Selain itu, di dalamnya terkandung pengertian yang telah kami bahas pada dua hadis sebelumnya.

Kesimpulan Pembahasan

Orang yang memperhatikan riwayat-riwayat itu akan menemukan, tanpa keraguan, bahwa masalah sujud dalam salat melewati dua atau tiga fase. Pada fase pertama, kewajiban bersujud di atas tanah dan tidak ada keringanan bagi kaum Muslim untuk bersujud di atas selainnya. Pada fase kedua, terdapat keringanan untuk bersujud di atas sesuatu yang tumbuh di atas tanah. Di luar dua fase ini, tidak ada fase lain kecuali bolehnya bersujud di atas baju karena ada uzur atau dalam keadaan darurat. Yang tampak dari beberapa riwayat tentang bolehnya bersujud di atas kulit dan sebagainya secara mutlak tersirat pengertian darurat atau tidak ada penjelasan tentang bersujud di atasnya. Melainkan yang ditunjukkan di situ hanyalah salat di atasnya.

Dari sini tampak dengan jelas bahwa apa yang dianut kaum Syi'ah adalah yang dibawa sunah Nabi. Mereka tidak menyimpang darinya sedikit pun. Barangkali para fukaha lebih mengetahui hal itu dari orang lain. Sebab, mereka adalah orang-orang yang mendapat kepercayaan mengemban risalah dan dalil-dalil syariat. Kami mengajak mereka untuk memberikan sedikit saja perhatian untuk mengikuti kebenaran dan meninggalkan bid'ah.

---

[37]Ibn al-Atsîr, *al-Jâmi' al-Ushûl*, 5/468, no. 3660.

[38]Abû Dâwud, *as-Sunan*, bab *Mâ jâ'a fish shalât 'alâl khumrah*, no. 331.

Rahasia dalam Membawa Tanah yang Suci

Masih ada satu pertanyaan yang dikemukakan banyak saudara kita Ahlusunah tentang sebab kaum Syi'ah mengambil tanah yang suci dalam perjalanan (safar) dan ketika menetap di tempat, serta bersujud di atasnya, tidak di atas yang lain. Barangkali orang-orang awam—seperti telah kami sebutkan—membayangkan bahwa kaum Syi'ah bersujud kepada tanah itu, bukan bersujud di atasnya. Mereka menyembah batu dan tanah. Hal itu karena orang-orang yang patut dikasihani itu tidak bisa membedakan antara bersujud di atas tanah dan bersujud kepada tanah.

Apa pun masalahnya, jawaban atas pertanyaan ini sangat jelas. Sebab, menurut Syi'ah, dipandang baik mengambil tanah yang suci dan baik karena keyakinan akan kesuciannya, dari tanah mana dan dari belahan dunia yang mana tanah itu diambil, semua itu sama.

Keharusan ini sama seperti keharusan orang yang salat untuk menyucikan tubuh, pakaian, dan tempat salatnya. Rahasia keharusan membawa tanah (turbah) adalah karena keyakinan akan kesucian setiap tanah yang didiaminya. Ia mengambilnya untuk digunakan sebagai tempat sujud, yang mungkin saja tidak tersedia di suatu tempat yang didatangi seorang Muslim dalam perjalanannya. Apalagi di tempat-tempat yang didatangi berbagai kelompok manusia, baik Muslim maupun bukan Muslim, baik yang berpegang pada prinsip kesucian maupun tidak. Dalam hal itu seorang Muslim dihadapkan pada ujian besar ketika hendak mengerjakan salat. Ketika itu ia tidak menemukan tempat untuk mengambil tanah suci bagi dirinya yang diyakini kesuciannya. Karenanya ia bersujud di atas turbah ketika salat sebagai sikap hati-hati agar tidak bersujud di atas kotoran atau najis yang tidak dapat mendekatkan diri kepada Allah, tidak diperkenankan dalam sunah, dan tidak dapat diterima akal sehat, terutama setelah ada penegasan jelas tentang kesucian anggota badan orang yang salat dan pakaian, serta ada larangan salat di tempat-tempat seperti tempat sampah, tempat pemotongan hewan, tengah jalan, toilet, dan tempat menderum unta. Bahkan diperintahkan untuk membersihkan masjid dan memberinya wewangian.[39]

Ini merupakan kaidah yang berlaku di kalangan ulama salaf yang saleh. Tetapi sejarah lupa menukilnya. Telah diriwayatkan bahwa seorang ahli fiqih dari kalangan tabi'in, Masrûq al-Ajda' (wafat tahun 62 H) dalam setiap perjalannya selalu membawa

---

[39]Allamah al-Amînî, *Sîratunâ wa Sunnatunâ*, hal. 158-159.

batu bata untuk bersujud di atasnya. Hadis itu pun diriwayatkan Ibn Abî Syaibah dalam kitabnya *al-Mushannif*, bab "Siapa yang membawa sesuatu tempat bersujud di atas kapal laut". Ia meriwayatkan hadis itu melalui dua sanad, bahwa Masrûq apabila bepergian dengan kapal laut selalu membawa batu bata untuk bersujud di atasnya.[40]

Sampai di sini, jelaslah bahwa orang Syi'ah mewajibkan dirinya membawa tanah tempat sujud semata-mata untuk memudahkan seseorang dalam urusan salat, baik ketika ia sedang dalam perjalanan maupun ketika menetap, karena khawatir tidak menemukan tanah yang suci atau tikar (dari tumbuh-tumbuhan) sehingga ia tidak mendapatkan kesulitan. Ini pun sama seperti kaum Muslim menyimpan tanah yang suci untuk bertayamum.

Rahasia mengapa orang Syi'ah melazimkan dirinya untuk menyukai bersujud di atas tanah dari kuburan al-Husain adalah untuk tujuan-tujuan mulia dan maksud-maksud yang agung. Hal itu akan mengingatkan orang yang salat di atas tanah tersebut terhadap pengorbanan Imam al-Husain khususnya, serta ahlulbait dan para sahabat pilihannya dalam membela akidah dan prinsip-prinsip agama, serta menumpas kelaliman dan kerusakan.

Sujud merupakan rukun salat yang paling agung. Dalam sebuah hadis disebutkan: "Keadaan hamba yang paling dekat kepada Tuhannya adalah ketika bersujud." Maka pantaslah untuk melekatkan dahi pada tanah yang disucikan oleh orang-orang yang menjadikan tubuh mereka sebagai kurban bagi kebenaran dan ruh-ruh mereka terangkat ke haribaan Allah (*al-Malâ' al-A'lâ*) untuk tunduk, khusyuk, merendahkan diri. Ruh-ruh mereka meremehkan keduniaan palsu dan perhiasannya yang fana. Barangkali inilah yang dimaksud bahwa bersujud di atas tanah dapat merobek tujuh tabir, sebagaimana yang disebutkan di dalam hadis. Dalam sujud terdapat sebuah rahasia kenaikan dan mikraj dari tanah kepada Tuhan semesta alam.[41]

Allamah al-Amînî berkata, "Kami mengambil segenggam tanah Karbala untuk bersujud di atasnya, sebagaimana ahli fiqih salaf, Masrûq bin al-Ajda', selalu membawa batu bata yang terbuat dari tanah Madinah al-Munawwarah untuk bersujud di atasnya. Orang itu adalah murid para khalifah rasyidun, ahli fiqih Madinah,

---

[40]Abû Bakar bin Abî Syaibah, *al-Mushannif*, 1/400, seperti juga terdapat dalam *as-Sajdah 'alâ at-Turbah*, hal. 93.

[41]*Al-Ardh wa at-Turbah al-Husayniyyah*, hal. 24.

yang mengajarkan sunah, dan menghindari bid'ah. Dalam hal itu tidak ada dendam dan kelaliman, sikap yang bertentangan dengan seruan Al-Qur'an, penyimpangan dari sunnatullah dan sunah Rasul-Nya saw, atau keluar dari hukum akal.

Menjadikan tanah Karbala sebagai tempat sujud bagi kaum Syi'ah bukan fardu yang tak bisa ditawar-tawar, bukan kewajiban syariat dan agama, bukan keharusan mazhab. Sejak semula, siapa pun dari mereka tidak membedakan antara tanah tersebut dengan tanah dari bumi yang lain dalam hal boleh sujud di atasnya. Ini berbeda dengan yang selama ini diduga oleh orang-orang yang tidak mengenal mereka dan pandangan-pandangan mereka. Bagi mereka, hal itu hanyalah merupakan pandangan baik (*istihsân*) menurut akal, lain tidak. Itu hanya pilihan terhadap sesuatu yang lebih baik menurut akal dan logika untuk dijadikan tempat bersujud, sebagaimana yang telah Anda ketahui. Banyak penganut mazhab tersebut yang selalu membawa tanah selain tanah Karbala yang layak untuk dijadikan tempat bersujud, seperti tikar daun kurma yang suci dan bersih serta diyakini kesuciannya, atau benda-benda yang semisalnya. Mereka bersujud di atas benda tersebut dalam salat mereka.[42]

Ini merupakan pembahasan secara garis besar berkenaan dengan masalah fiqih ini. Perinciannya diserahkan kepada ahlinya. Hal itu telah dibahas oleh para ulama dan pemuka agama kontemporer. Berikut ini di antaranya.

1. Syekh Muhammad Husain Kâsyif Ghithâ' (1295-1373 H) dalam kitabnya *al-Ardh wa at-Turbah al-Husayniyyah.*
2. Syekh 'Abdul Husain al-Amînî penulis kitab *al-Ghadîr* (1320-1390 H). Ia telah menulis sebuah risalah tentang masalah ini yang diterbitkan dalam lampiran kitabnya *Sîratunâ wa Sunnatunâ.*
3. *As-Sujûd 'alâ al-Ardh* karya Allamah Syekh 'Alî al-Ahmadî—semoga Allah melanggengkan kemuliaannya.

Apa yang telah kami kemukakan dalam masalah ini adalah kutipan dari pengetahuan mereka. Semoga Allah merahmati para ulama kita terdahulu dan memelihara para ulama kita yang masih ada.

Bukan Masalah Pertama dalam Islam

Telah disepakati bahwa bersujud di atas tanah, tikar dari daun kurma (*al-hashîr*), tikar dari bambu (*al-bawârî*), dan sebagainya

---

[42]Allamah al-Amînî, *Sîratunâ wa Sunnatunâ,* hal. 166-167 cet. Najaf al-Asyraf.

merupakan sunah. Sedangkan bersujud di atas permadani, sajadah, dan sebagainya merupakan bid'ah. Hal itu merupakan pengetahuan (*sulthân*) yang diturunkan Allah SWT. Akan tetapi, sayang sekali, sunah telah menjadi bid'ah dan bid'ah telah dijadikan sunah. Kalau seseorang mengamalkan sunah di masjid-masjid dan bersujud di atas tanah dan batu, perbuatannya dikatakan bid'ah, dan orang itu disebut ahli bid'ah. Namun, ini bukan satu-satunya masalah. Kita telah melihat berbagai pandangan dalam mazhab yang empat. Kami sebutkan dua masalah di antaranya.

1. Syekh Muhammad bin 'Abdurrahmân ad-Dimasyqî berkata: Sunah dalam masalah kuburan adalah meratakannya, ini merupakan hal utama menurut pendapat yang dipilih dari mazhab Syafi'i. Abû Hanîfah dan Mâlik berkata, "Meninggikan kuburan itu lebih utama, karena meratakannya merupakan syiar kaum Syi'ah.[43]
2. Imam ar-Râzî berkata: al-Baihaqî meriwayatkan hadis dari Abû Hurairah: Rasulullah saw menjaharkan (mengeraskan bacaan) *bismillâhirrahmânirrahîm* dalam salatnya. 'Alî ra juga mengeraskan bacaan *basmalah* dalam salatnya. Hadis itu mutawatir. 'Alî bin Abî Thâlib berkata, "Wahai Zat Yang sebutan-Nya merupakan kemuliaan bagi para pezikir, apakah pantas orang berakal berusaha menyembunyikannya?"

Kaum Syi'ah mengatakan bahwa yang merupakan sunah adalah mengeraskan bacaan basmalah baik dalam salat *jahar* (seperti subuh, magrib, dan isya) maupun salat *sirr* (seperti zuhur dan asar).

Mayoritas ulama berpandangan sebaliknya. Sehingga mereka mengatakan, "'Alî berlebih-lebihan dalam mengeraskan bacaan *basmalah*." Tetapi, ketika pemerintahan beralih ke tangan Bani Umayyah, mereka berlebih-lebihan dalam melarang bacaan basmalah yang dikeraskan sebagai upaya untuk menghilangkan jejak-jejak 'Alî ra.[44] ❖

---

[43]Ad-Dimasyqî, *Rahmah al-Ummah fi Ikhtilâf al-A'immah*, 1/88. Pendapat yang sama dinukil Allamah al-Amînî dalam *al-Ghadîr*, 10/209.

[44] Ar-Razi, *Mafâtihul Gaibi*, I, hal. 205-206.

Masalah Kelima:

Khumus Atas Laba dan Profesi[1]

Pengambilan khumus didasarkan pada firman Allah SWT, *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul,* dzîl qurbâ, *anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu."* (QS. al-Anfâl [8]: 41)

Tidak diragukan, ayat itu turun dalam kasus khusus, yaitu pada hari Furqân, yaitu hari bertemunya dua pasukan dalam Perang Badar. Namun, apakah pengertian kalimat *mâ ghanimtum* (apa yang kalian peroleh) itu bersifat umum untuk setiap sesuatu yang diperoleh seseorang dalam kehidupannya atau bersifat khusus dalam sesuatu yang diperoleh dari peperangan berupa rampasan perang?

Kalau diasumsikan bahwa pengertian kalimat itu bersifat umum, apakah kasus itu ada yang mengkhususkan atau tidak?

Pembahasan masalah ini dibagi ke dalam dua bagian berikut.

A. Al-Ghanîmah: Segala Sesuatu yang diperoleh Seseorang

Menurut para ahli bahasa, kata itu asalnya lebih umum daripada sesuatu yang diperoleh seseorang di medan perang. Bahkan

---

[1]Kadang-kadang orang-orang awam mengira bahwa Syi'ah berbeda dengan kelompok lain karena pendapatnya tentang wajibnya mengeluarkan khumus atas benda-benda selain ghanimah. Untuk menjelaskan hal itu, kami mengkajinya dalam Al-Qur'an. Sunah, dan pendapat-pendapat para fukaha.

dalam pengertian bahasa, kata itu berarti setiap sesuatu yang diperoleh seseorang. Berikut ini pembahasannya.

1. Al-Azharî berkata: Al-Laits berkata, "*Ghunm* berarti memperoleh sesuatu, dan *ightinâm* berarti cepat-cepat mengambil perolehan."[2]
2. Ar-Râghib berkata: *Ghunm* sudah sama-sama kita ketahui. Sedangkan *ghunm* berarti mendapat dan memperoleh. Kemudian kata itu digunakan untuk menyebut segala sesuatu yang diperoleh dari pihak musuh dan sebagainya. Allah SWT berfirman, "*Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu ...*" dan, "*Maka makanlah dari apa-apa yang kalian peroleh yang halal dan baik.*" *Mughnam* adalah peroleh yang didapat dan dikumpulkan. Allah SWT berfirman, "*Maka di sisi Allah terdapat peroleh yang banyak.*"[3]
3. Ibn Fâris berkata: Kata *ghunm* asalnya berarti sesuatu yang menunjukkan pemanfaatan sesuatu yang tidak dimiliki sebelumnya. Kemudian kata itu khusus digunakan untuk menyebut sesuatu yang diambil dari orang-orang musyrik.[4]
4. Ibn Manzhûr berkata: Kata *ghunm* berarti memperoleh sesuatu tanpa susah-payah.[5]
5. Ibn al-Atsîr berkata: Dalam sebuah hadis disebutkan: "Jaminan gadai itu bagi orang yang menggadaikannya. Keuntungannya (*ghunmuhu*) adalah untuknya dan kerugiannya pun untuknya." Kata *ghunmuhu* berarti pertambahan, pertumbuhan, dan kelebihan nilai.[6]
6. Al-Fairûzâbâdî berkata: Kata *ghunm* berarti memperoleh sesuatu tanpa suah-payah. Sedangkan kalimat *aghnamahu kadzâ taghnîman* berarti menambahkan padanya.[7]

Uraian di atas menunjukkan bahwa kata itu tidak hanya digunakan untuk sesuatu yang diperoleh seseorang dalam peperangan, melainkan maknanya lebih luas dari itu walaupun tidak digunakan pada masa-masa terakhir turunnya Al-Qur'an kecuali pada sesuatu yang diperoleh di medan perang.

[2]Al-Azharî, *Tahdzîb al-Lughah*, kata *ghunm*.
[3]Ar-Râghib al-Ishfahânî, *al-Mufradât*, kata *ghunm*.
[4]Ibn Fâris, *Maqâyîs al-Lughah*, kata *ghunm*.
[5]Ibn Manzhûr al-Afrîqî, *Lisân al-'Arab*, kata *ghunm*.
[6]*Nihâyah al-Lughah*, kata *ghunm*.
[7]*Qâmûs al-Lughah*, kata *ghunm*.

Oleh karena itu, kami menemukan bahwa kata itu digunakan dalam Al-Qur'an dan sunah secara mutlak dalam arti sesuatu yang diperoleh seseorang.

Al-Qur'an telah menggunakan kata *mughnim* untuk menunjukkan sesuatu yang diperoleh seseorang walaupun tidak melalui peperangan, melainkan melalui pekerjaan biasa baik yang bersifat keduniaan maupun keakhiratan. Allah SWT berfirman, *"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu pergi (berperang) di jalan Allah, maka telitilah dan janganlah kamu mengatakan kepada orang yang mengucapkan salam kepadamu, 'Kamu bukan seorang Mukmin,' (lalu kamu membunuhnya), dengan maksud mencari harta benda kehidupan di dunia, karena di sisi Allah ada harta* (maghânim*) yang banyak* [maghânim katsîrah]." (QS. an-Nisâ' [4]: 94)

Yang dimaksud dengan harta yang banyak (*maghânim katsîrah*) adalah pahala akhirat. Dalilnya, kata ini dipertentangkan dengan kalimat "harta benda kehidupan dunia". Hal itu menunjukkan bahwa kata *mughnim* tidak dikhususkan untuk menyebut hal-hal atau benda-benda yang diperoleh seseorang di dunia ini dan di medan perang. Melainkan kata itu juga berlaku umum bagi setiap usaha dan pemanfaatan.

Kemudian, kata itu juga digunakan dalam hadis-hadis dan dimaksudkan secara mutlak bagi setiap keuntungan yang diperoleh seseorang.

Dalam *Sunan*-nya, Ibn Mâjah meriwayatkan bahwa diterima hadis dari Rasulullah saw: "Ya Allah, jadikanlah ia keuntungan (*mughnim*), dan jangan Engkau jadikan ia kerugian."[8]

Diriwayatkan dalam *Musnad Ahmad* dari Rasulullah saw: "Keuntungan (*ghanîmah*) majelis-majelis zikir adalah surga."[9]

Ketika menyebutkan bulan Ramadhan, Nabi saw bersabda, "... Keuntungan (*ghunm*) bagi orang Mukmin."[10]

Dalam *an-Nihâyah* karya Ibn al-Atsîr disebutkan, "Puasa pada musim panas adalah keuntungan (*ghanîmah*) yang menyejukkan." Nabi saw menamai puasa pada musim panas itu sebagai *ghanîmah* karena di dalamnya terdapat pahala dan ganjaran.[11]

---

[8]Ibn Mâjah, *as-Sunan*, kitab *az-Zakât*, bab *Mâ yuqâlu 'inda ikhrâj az-zakât*, hadis no. 1797.

[9]Ahmad, *al-Musnad*, juz 2, hal. 330, 374, dan 524.

[10]*Ibid.*, hal. 177.

[11]*An-Nihâyah*, kata *ghunm*.

Dari penjelasan-penjelasan yang kami nukil dari para ahli bahasa dan makna-makna yang digunakan dalam Al-Qur'an dan sunah, jelaslah bahwa orang Arab menggunakan kata itu untuk menyebut segala hal yang diperoleh seseorang baik melalui peperangan maupun melalui cara lain. Namun, pada masa-masa terakhir, kata itu menjadi suatu hakikat yang disyariatkan, khusus berkenaan dengan sesuatu yang diperoleh seseorang di medan perang. Ayat itu turun pada awal perang yang dihadapi kaum Muslim di bawah komando Rasulullah saw. Penggunaan kata itu hanya untuk menerapkan makna umum terhadap kasus khusus.

B. Penggunaannya Tidak Dikhususkan

Jika pengertian kata itu bersifat umum mencakup segala hal yang diperoleh seseorang maka penggunaannya tidak dalam kasus khusus adalah untuk mengkhususkan pengertiannya dan mempersempit keumumannya. Apabila kita pahami bahwa syariat Islam mewajibkan khumus atas, *pertama,* barang tambang, harta karun, dan harta benda, dan *kedua,* atas laba usaha maka pensyariatan tersebut menegaskan kemutlakan ayat tersebut dan penggunaan kata itu untuk menyebut harta rampasan perang tidak dapat diabaikan. Berikut ini kami ketengahkan riwayat-riwayat berkenaan dengan hal tersebut.

Khumus Atas Barang Tambang, Harta Karun, dan Harta Benda

Banyak sekali riwayat dari Nabi saw yang menyatakan wajibnya mengambil khumus atas barang tambang, harta karun, dan harta benda. Berikut ini kami bentangkan dalil-dalilnya, kemudian kami jelaskan maksudnya.

Sebagian besar sahabat, seperti Ibn 'Abbâs, Abû Hurairah, Jâbir, 'Ubâdah bin ash-Shâmit, dan Anas bin Mâlik meriwayatkan hadis-hadis tentang wajibnya pengambilan khumus atas barang tambang, harta karun, dan harta benda. Sebagiannya kami kutip, sebagai berikut.

1. Dalam *Musnad Ahmad* dan *Sunan Ibn Mâjah,* kalimat pertamanya berbunyi: "Diriwayatkan dari Ibn 'Abbâs: Rasulullah saw menetapkan khumus atas barang tambang.[12]
2. Dalam *Shahîh al-Buhkârî* dan *Shahîh Muslim,* dengan redaksi dari kitab pertama, diriwayatkan hadis: Diriwayatkan dari Abû Hurairah: Rasulullah saw bersabda, "Atas hewan yang dilepas

[12]Ahmad, *al-Musnad,* 1/314 dan *Sunan Ibn Mâjah,* 2/839, cet. tahun 1373 H.

tidak dikenai pembayaran apa pun, atas barang tambang tidak dikenai pembayaran apa pun, sedangkan atas tambang emas/ perak ada khumus." Dalam beberapa hadis yang diriwayatkan Ahmad disebutkan: "Atas binatang tidak dikenai pembayaran."[13]

Abû Yûsuf, dalam kitab *al-Kharrâj*, berkata, "Di kalangan kaum jahiliah, apabila seseorang mati terperosok ke dalam sumur, mereka menjadikan sumur itu sebagai diat atau dendanya. Apabila hewan menyebabkan kematiannya, mereka menjadikan hewan itu sebagai diatnya. Apabila barang tambang menyebabkan kematiannya, mereka menjadikan barang tambang itu sebagai diatnya. Kemudian seseorang menyakan hal itu kepada Rasulullah saw. Beliau menjawab, 'Atas hewan itu tidak ada pungutan apa pun (*jubâr*), atas barang tambang itu tidak ada pungutan apa pun, atas sumur itu tidak ada pungutan apa pun, dan dalam *rikâz* ada khumus.' Seorang sahabat bertanya, 'Apa *rikâz* itu, wahai Rasulullah?' Beliau menjawab, 'Emas dan perak yang dicptakan Allah SWT di dalam bumi pada saat bumi itu diciptakan.'"[14]

3. Dalam *Musnad Ahmad* diriwayatkan hadis dari asy-Sya'bî dari Jâbir bin 'Abdullâh: Rasulullah saw bersabda, "Atas binatang ternak itu tidak ada pungutan apa pun, atas sumur itu tidak ada pungutan apa pun, atas barang tambang itu tidak ada pungutan apa pun, dan dalam *rikâz* ada khumus." Kemudian asy-Sya'bî mengatakan bahwa *rikâz* adalah harta pendaman biasa.[15]
4. Juga dalam *Musnad Ahmad* diriwayatkan hadis dari 'Ubâdah bin ash-Shâmit: Di antara ketentuan dari Rasulullah saw adalah bahwa atas barang tambang itu tidak ada pungutan apa pun (*jubâr*), atas sumur itu tidak ada pungutan apa pun, dan atas *'ujamâ'* itu tidak ada pungutan apa pun. *Ujamâ'* adalah binatang ternak, sedangkan *jubâr* berarti tidak dikenai pungutan apa pun. Di dalam *rikâz* beliau menetapkan adanya khumus.[16]
5. Juga dalam *Musnad Ahmad* diriwayatkan hadis dari Anas bin Mâlik: Pernah kami keluar bersama Rasulullah saw menuju Khaibar. Salah seorang sahabat kami masuk ke dalam puing-

---

[13]Muslim, *ash-Shahîh*, 5/127, bab *Jurh al-'ujamâ' wa al-ma'din wa al-bi'r jubâr*, kitab *al-Hudûd* dan *Shahîh al-Bukhârî*, 1/182, bab *Fî ar-rikâz al-khums*.

[14]*Al-Kharrâj*, hal. 22.

[15]Ahmad, *al-Musnad*, 3/335.

[16]*Ibid.*, 5/326.

puing untuk menunaikan hajatnya. Kemudian ia mengambil sebuah batu bata untuk beristinjak. Tiba-tiba ia melihat pada batu bata itu terdapat biji logam. Ia mengambilnya dan membawanya kepada Rasulullah saw sambil memberitahukan kejadian itu. Nabi saw bersabda, "Timbanglah." Kemudian ia menimbangnya, dan diperoleh berat seharga 200 dirham. Maka Rasulullah saw bersabda, "Ini adalah *rikâz* dan di dalamnya ada khumus."[17]

6. Juga dalam *Musnad Ahmad* diriwayatkan hadis: Seorang laki-laki dari Mazînah bertanya kepada Nabi saw tentang berbagai hal. Di antaranya ia berkata, "Ada harta terpendam yang kami temukan di puing-puing dan batu petunjuk di padang pasir (*ârâm*). Beliau menjawab, "Pada harta terpendam itu dan pada *rikâz* terdapat khumus."[18]
7. Dalam *Nihâyah al-Lughah, Lisân al-'Arab,* dan *Tâj al-'Arûs* dalam kata *sayb*—redaksinya berdasarkan kitab pertama: Dalam surat Rasulullah saw kepada Wâ'il bin Hujur disebutkan, "Dalam *suyûb* ada khumus." *Suyûb* adalah rikâz.

   Mereka juga mengatakan: *Suyûb* adalah cairan emas atau perak yang disepuhkan pada logam. *Suyûb* adalah bentuk jamak dari *sayb.* Yang dimaksud dengan *sayb* oleh Nabi saw adalah harta yang dipendam pada zaman jahiliah, atau berarti barang tambang karena ia merupakan karunia dari Allah SWT dan diberikan kepada orang yang menemukannya.[19]

Tafsir Kata-kata Dalam Hadis

'Ujamâ' adalah binatang ternak yang lepas dari pemiliknya. Apa apa saja yang dirusaknya, tidak dikenakan denda kepada pemiliknya.

Atas barang tambang itu tidak ada pungutan apa pun (*al-ma'din jubâr*) artinya apabila seseorang menggali barang tambang, lalu seseorang jatuh ke dalam lubang itu, si penggali itu tidak dikenai denda apa pun. Demikian pula sumur apabila digali untuk diminum airnya, lalu seseorang jatuh ke dalamnya, si penggali itu tidak dikenai denda apa pun.

Di dalam *rikâz* ada khumus. *Rikâz* adalah sesuatu yang dipendam pada zaman jahiliah kemudian ditemukan. Orang yang

---

[17]*Ibid.*, 3/128.

[18]*Ibid.*, 2/186.

[19]Ibn al-Atsîr, *an-Nihâyah,* kata *sayb.*

menemukan *rikâz* ini harus mengeluarkan khumus darinya kepada sultan, sedangkan sisanya boleh ia ambil.[20]

Arâm adalah tanda. Yaitu batu yang dikumpulkan dan ditumpuk di tengah padang sahara sebagai ciri. Bentuk tunggalnya adalah *irm.* Di antara tradisi kaum jahiliah adalah apabila mereka menemukan sesuatu di perjalanan yang tidak mungkin dibawa, mereka meninggalkannya dengan menumpukkan batu di atas benda itu. Sehingga ketika kembali, mereka mengambilnya.[21]

Dalam *Lisân al-'Arab* dan kamus bahasa lainnya disebutkan: apabila seseorang menguburkan sesuatu dikatakan *rakazahu-yarkuzuhu-rakzan.*

Rikâz adalah potongan emas dan perak yang dikelurkan dari dalam tanah, atau barang tambang (logam). Bentuk tunggalnya adalah *rikzah,* seakan-akan ia terpendam di dalam tanah.

Dalam *Nihâyah al-Lughah* disebutkan: *Rizkah* adalah potongan mutiara bumi yang terpendam di dalamnya. Bentuk jamak dari *rizkah* adalah *rikâz.*

Riwayat-riwayat di atas menunjukkan adanya kewajiban mengeluarkan khumus atas harta terpendam dan barang tambang sebagai pungutan yang bukan berupa zakat. Abu Yusuf, Profesor dalam bidang fiqih, bersandar pada riwayat-riwayat tersebut dalam bukunya *al-Kharrâj.* Berikut ini teksnya.

Pendapat Abû Yûsuf Tentang Barang Tambang (*al-Ma'din* dan Rikâz)

Atas setiap barang tambang (*al-ma'din*) yang diperoleh baik sedikit maupun banyak dikenai khumus. Kalau seseorang menemukan barang tambang kurang dari timbangan dua ratus dirham perak atau kurang dari timbangan dua puluh *mitsqâl* emas, maka atas barang tambang itu dikenai khumus. Khumus yang dikeluarkan ini bukan merupakan zakat, melainkan ia merupakan *ghanîmah.*[22] Selain itu, atas tanah tempat ditemukannya barang tambang itu tidak dikenai pungutan apa pun. Khumus yang harus dibayarkan itu semata-mata atas emas murni, perak murni, besi, tembaga,

---

[20]At-Tirmidzî, *as-Sunan,* 6/145, bab *Mâ jâ'a fî al-'ujamâ'.*

[21]*An-Nihâyah,* kata *aram.*

[22]Perhatikanlah, Abû Yûsuf memandang kata khumus yang digunakan dalam ayat ini berarti ghanimah yang disebutkan dalam ayat tentang khumus. Padahal, kata itu menunjukkan pengertian umum.

dan timah setelah dikurangi biaya yang dikeluarkan untuk penambangan tersebut. Kadang-kadang biaya yang dikeluarkan sama besarnya dengan hasil tambang yang diperoleh, maka ketika itu tidak dikenakan khumus atas barang tambang tersebut. Khumus itu dikeluarkan setelah dimurnikan baik sedikit maupun banyak. Adapun barang tambang lain yang diperoleh selain benda-benda di atas—seperti yakut, firuz, celak, air raksa, belerang, dan lumpur merah—tidak dikenai khumus.[23] Karena benda-benda tersebut dipandang sebagai lumpur dan tanah.

Kalau orang yang menemukan emas, perak, besi, timah, atau tembaga itu memiliki utang yang besar, hal itu tidak membatalkan kewajibannya untuk membayar khumus atas benda-benda tersebut. Ketahuilah, kalau seorang prajurit memperoleh *ghanîmah* dari pihak musuh, ia harus mengeluarkan khumus tanpa memandang apakah ia memiliki utang atau tidak. Kalaupun memiliki utang, ia tetap harus mengeluarkan khumus tersebut.

Adapun rikâz adalah emas dan perak yang Allah 'Azza wa Jalla ciptakan di dalam bumi pada saat bumi itu diciptakan. Atas kedua benda tersebut juga dikenakan khumus. Barangsiapa yang menemukan harta pendaman biasa di tempat yang tidak dimiliki siapa pun—di dalamnya terdapat emas, perak, mutiara, atau pakaian—maka ia harus mengeluarkan khumus (seperlima) dari benda-benda tersebut. Sedangkan empat perlimanya adalah untuk orang yang menemukannya. Benda-benda itu seperti *ghanîmah* yang diperoleh suata kaum. Mereka mengeluarkan seperlimanya dan sisanya untuk mereka.

Kalau seorang kafir harbî menemukan rikâz di dalam negeri kaum Muslim, dan ia masuk ke negeri itu dengan jaminan keamanan, maka seluruh benda tersebut diambil darinya dan ia tidak mempeolehnya sedikit pun. Tetapi kalau ia seorang kafir dzimmî, diambil darinya khumus seperti halnya pengambilan khmus dari seorang Muslim, dan empat perlima bagian lagi diserahkan kepadanya. Demikian pula halnya dengan budak *mukâtab* (yang terikat perjanjian pembebasan dengan tuannya). Apabila ia menemukan rikâz di negeri kaum Muslim, ia dapat memiliki benda tersebut setelah membayarkan seperlimanya.[24]

---

[23]Ini adalah pendapat Abû Yûsuf. Pendapat ini bertentangan dengan kemutlakan ayat tersebut dan juga bertentangan dengan riwayat-riwayat dari para imam ahlulbait yang mewajibkan khumus atas semuanya.

[24]*Al-Kharrâj*, 22.

Khumus Atas Laba Usaha

Dari banyak riwayat tampaklah bahwa Nabi saw memerintahkan untuk mengeluarkan khumus dari segala sesuatu yang diperoleh seseorang, seperti laba usaha dan sebagainya. Berikut ini beberapa riwayat di antaranya.

1. Ketika 'Abdul Qais mengirim utusan kepada Rasulullah saw, mereka berkata, "Di antara kami dan Anda ada kaum musyrik. Kami tidak akan menemui Anda kecuali pada bulan-bulan haram. Maka perintahkanlah kepada kami suatu amal yang jika kami mengamalkannya, tentu kami akan masuk surga. Dan kami akan mengajak orang-orang di belakang kami kepadanya." Nabi saw menjawab, "Aku perintahkan kepada kalian empat hal dan melarang kalian dari empat hal yang lain. Aku perintahkan kepada kalian agar beriman kepada Allah. Tahukah kalian, apakah keimanan itu? Yaitu kesaksian bahwa tiada tuhan selain Allah, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan mengeluarkan khumus dari harta yang diperoleh (*mughnim*)."[25]

   Jelaslah bahwa Nabi saw tidak menuntut dari Bani 'Abdul Qais agar mereka membayarkan khumus atas ghanimah perang. Bagaimana mungkin, padahal mereka tidak dapat keluar dari kampung mereka kecuali pada bulan-bulan haram karena takut kepada orang-orang musyrik. Maka yang dimaksud dengan *mughnim* di situ adalah dalam pengertiannya yang hakiki dalam bahasa Arab, yaitu segala sesuatu yang mereka peroleh. Karenanya mereka wajib membayarkan seperlima dari laba yang mereka peroleh.

   Terdapat banyak surat dan perjanjian yang ditulis Nabi saw. Di situ beliau mewajibkan khumus bagi orang yang patut untuk itu. Setelah dinukil surat-surat dan perjanjian itu akan menjadi jelas bahwa semua itu menunjukkan keajiban pembayaran khumus atas laba yang diperoleh walaupun tidak dalam bentuk ghanimah atau rampasan perang.

2. Nabi saw menulis surat kepada 'Amr bin Hazm ketika ia diutus ke Yaman:

   > Dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Ini adalah perjanjian dari Nabi utusan Allah

---

[25]Al-Bukhârî, *ash-Shahîh,* 4/250, bab *Wallâhu khalaqakum wa mâ ta'lamûn,* kitab *at-Tawhîd;* juz 1, hal. 13 dan 19; juz 3, hal. 53; dan Muslim, *ash-Shahîh,* 1/35-36, bab *al-Amr bi al-îmân;* an-Nasâ'î, *as-Sunan,* 1/333; Ahmad, *al-Musnad,* 1/318; *al-Amwâl,* hal. 12, dan lain-lain.

kepada 'Amr bin Hazm ketika diutus ke Yaman. Beliau memerintahkannya agar bertakwa kepada Allah dalam segala hal, dan agar ia mengambil khumus Allah dari segala yang diperoleh (*maghânim*), serta apa yang diwajibkan kepada kaum Mukmin berupa sedekah dari tanah pertanian sebesar sepersepuluh jika diairi dengan air hujan (*al-ba'l*) dan dua persepuluh jika diairi dengan timba (*al-gharb*).[26]

Al-Ba'l adalah tanah pertanian yang tidak diairi dengan saluran irigasi, dan *al-gharb* adalah timba yang besar.

3. Nabi saw mengirim surat kepada Syarahbîl bin 'Abd Kalâl, Na'îm bin 'Abd Kalâl, Al-Hârits bin 'Abd Kalâl—ada yang mengatakan Dzî Ra'în—, Mu'âfir, dan Hamdân:

    Amma ba'd: Rasul kalian telah kembali dan kalian dikenai kewajiban membayar khumus kepada Allah dari segala yang diperoleh (*maghânim*).[27]

4. Nabi saw menulis surat kepada Sa'ad Hudzaim dari Qudhâ'ah dan kepada Jadzâm sepucuk surat yang mengajarkan sedekasedekah fardu kepada mereka. Beliau memerintahkan kepada mereka agar mengeluarkan sedekah dan khumus kepada kedua oang utusan beliau, Ubay dan 'Anbasah, atau utusan mereka.[28]

5. Nabi saw menulis surat kepada Fujai' dan para pengikutnya:

    Dari Nabi Muhammad kepada Fujai' dan para pengikutnya yang masuk Islam, menegakkan salat, menunaikan zakat, taat kepada Allah dan Rasul-Nya, dan membayarkan khumus kepada Allah dari segala yang diperoleh (*maghânim*).[29]

6. Nabi saw menulis surat kepada Junâdah al-Azdî serta kaumnya dan para pengikutnya:

    Mereka menegakkan salat, membayar zakat, taat kepada Allah dan Rasul-Nya, membayarkan khumus kepada Allah dari segala yang diperoleh (*maghânim*) dan bagian Nabi

---

[26]Al-Balâdzurî, *Futûh al-Buldân*, 1/81, bab *al-Yaman*; *Sîrah Ibn Hisyâm*, 4/265; dan *Tanwîr al-Hawâlik fî Syarh Muwaththa' Mâlik*, 1/157.

[27]*Al-Watsâ'iq as-Siyâsah*, hal. 227, no. 110, cet. ke-4, Beirut.

[28]Ibn Sa'ad, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, 1/270.

[29]*Ibid.*, hal. 304-305.

saw, dan berpisah dari kaum musyrik. Bagi mereka jaminan dari Allah dan jaminan dari Muhammad bin 'Abdullâh.[30]

7. Nabi saw menulis surat kepada Juhainah bin Zaid:

    Bagi kalian apa yang dikandung dalam perut bumi serta lembah-lembah, bukit-bukit, dan permukaannya. Kalian harus memelihara tumbuh-tumbuhannya dan meminum airnya. Atas semua itu kalian harus membayarkan seperlimanya (khumus).[31]

8. Nabi saw menulis surat kepada raja-raja Himyar:

    Kalian membayar zakat dan mengeluarkan khumus kepada Allah dari segala yang diperoleh (*maghânim*) serta bagian Nabi dan orang pilihannya, serta sedekah yang Allah wajibkan kepada kaum Mukmin.[32]

9. Nabi saw menulis surta kepada bani Tsa'labah bin 'Amir:

    Barangsiapa di antara mereka yang masuk Islam, menegakkan salat, membayar zakat, dan mengeluarkan khumus dari segala yang diperoleh (*maghânim*) serta saham Nabi dan orang pilihannya.[33]

10. Nabi saw menulis surat kepada sebagian suku Juhainah:

    Barangsiapa di antara mereka yang masuk Islam, menegakkan salat, membayar zakat, taat kepada Allah dan Rasul-Nya, dan mengeluarkan khumus dari segala yang diperoleh (*maghânim*).[34]

Penjelasan Argumentasi dengan Surat-surat itu

Dari surat-surat di atas, tampaklah dengan jelas bahwa Nabi saw tidak menuntut dari mereka agar membayarkan khumus dari ghanimah perang yang mereka miliki bersama. Melainkan beliau menuntut apa yang mereka peroleh dalam harta mereka berupa khumus dan sedekah.

---

[30]*Ibid.*, hal. 270.

[31]*Al-Watsâ'iq as-Siyâsah*, hal. 265, no. 157.

[32]*Futûh al-Buldân*, 1/82 dan *Sîrah Ibn Hisyâm*, 4/258.

[33]*Al-Ishâbah*, 2/189 dan *Usud al-Ghâbah*, 3/34.

[34]Ibn Sa'ad, *ath-Thabaqât al-kubrâ*, 1/271.

Kemudian, beliau menuntut khumus dari mereka tanpa mensyaratkan keterlibatan dalam perang dan memperoleh ghanimah.

Selain itu, pemimpin Islam atau wakilnya yang berwenang setelah penaklukan, menguasai seluruh ghanimah perang dan membagikannya setelah dikeluarkan seperlimanya (khumus). Seorang prajurit tidak boleh mengambil sesuatu kecuali barang yang dirampas dari musuh yang dibunuhnya. Jika mengambil selain itu, berati ia mencuri.

Apabila pernyataan perang dan pembayaran khumus dari ghanimah pada zaman Nabi saw adalah Nabi saw, lalu apa artinya khumus yang beliau minta dari orang-orang yang ditegaskan dengan surat demi surat dan perjanjian demi perjanjian tersebut?

Tampaklah bahwa yang beliau minta tidak berkaitan dengan ghanimah perang. Di samping itu, tidak mungkin dikatakan bahwa maksud ghanimah dalam surat-surat itu adalah yang diperoleh seseorang pada masa jahiliah melalui perampasan (*nahb*). Padahal, Nabi saw melarang keras perampasan. Dalam kitab *al-Fitan*, bab "Nabi saw melarang perampasan" disebutkan:

> Barangsiapa melakukan perampasan, ia bukan dari kelompok kami.[35]
>
> Perampasan itu tidak halal.[36].

Dalam *Shahîh al-Bukhârî* dan *Musnad Ahmad* diriwayatkan hadis dari 'Ubâdah bin ash-Shâmit: "Kami membaiat Nabi saw bahwa kami tidak akan melakukan perampasan."[37]

Dalam *Sunan Abî Dâwud*, bab "Larangan merampas" diriwayatkan hadis dari seseorang dari kaum Anshar: Kami keluar bersama Rasulullah saw. Saat itu orang-orang merasakan sangat lapar. Mereka menemukan seekor domba, lalu merampasnya. Kemudian mereka memasak dagingnya di atas kuali. Tiba-tiba Nabi saw datang berjalan kaki sambil bertopang pada busurnya. Kemudian beliau menumpahkan kuali kami dengan busurnya itu sehingga dagingnya berserakan di atas tanah. Kemudian beliau bersabda, "Barang hasil rampasan itu tidak lebih halal daripada bangkai."[38]

Diriwayatkan dari 'Abdullâh bin Zaid: Nabi saw melarang perampasan dan hukuman sebagai balas dendam."[39]

---

[35]Ibn Mâjah, *as-Sunan*, kitab *al-Fitan*, hal. 1298, no. 3937-3938.

[36]*Ibid.*

[37]Al-Bukhârî, *ash-Shahîh*, 2/38, bab *an-Nahb bi ghayr idzn shâhibih.*

[38]Abû Dâwud, *as-Sunan*, 2/12.

[39]Diriwayatkan al-Bukhârî dalam kitab *ash-Shayd.* Silakan lihat, *at-Tâj*, 4/334.

Masih banyak lagi hadis-hadis lain berkenaan dengan itu dalam kitab jihad.

Di kalangan bangsa Arab, *nahîbah* dan *nuhbâ* (perampasan) sepadan dengan *ghanîmah* dan *mughnim* (rampasan perang)—dalam istilah yang berlaku sekarang—berarti mengambil harta musuh.

Apabila perampasan itu (*nahb*) tidak diperkenankan dalam agama dan apabila peperangan yang dikobarkan seseorang tanpa izin dari nabi saw, maka ghanimah yang disebutkan dalam perjanjian-perjanjian ini tidak selalu berarti sesuatu yang diambil dari medan perang. Melainkan kata ghanimah yang digunakan di situ berarti sesuatu yang diperoleh seseorang tanpa melalui peperangan, tetapi melalui usaha dan sebagainya. Karenanya dapat dikatakan bahwa khumus yang diminta Nabi saw adalah khumus atas laba usaha dan keuntungan yang diperoleh seseorang tanpa melalui peperangan atau perampasan yang dilarang dalam agama.

Pendek kata, ghanimah yang diminta dalam surat-surat Nabi saw ini adalah pembayaran seperlimanya, bisa jadi maksudnya adalah yang dikuasai seseorang melalui perampasan dan penyerangan, atau bisa juga melalui peperangan sebagai jihad, atau melalui usaha dan bekerja keras.

Yang pertama (melalui perampasan dan penyerangan) dilarang melalui nas hadis-hadis di atas. Surat-surat itu tidak menunjukkan pengertian bahwa Nabi saw meminta khumus atas barang hasil rampasan.

Yang kedua (melalui peperangan sebagai jihad), urusan ghanimahnya itu berada langsung di tangan Nabi saw. Beliaulah yang mengambil seluruh ghanimah dan membagikannya kepada pasukan berkuda (kavaleri) dan pasukan infantri sesuai bagian mereka setelah dikeluarkan seperlimanya untuk beliau sendiri. Surat-surat itu tidak menunjukkan bahwa Nabi saw memintanya dari para prajurit.

Maka yang ketiga (melalui usaha dan kerja keras) itulah yang dimaksud.

Diriwayatkan dari para imam ahlulbait as hadis-hadis yang menunjukkan pengertian itu. Salah seorang penganut Syi'ah menulis surat kepada Imam al-Jawâd as: "Beritahukanlah kepada saya tentang khumus. Apakah khumus itu dikenakan atas segala sesuatu yang diperoleh seseorang baik banyak maupun sedikit, atau dibebankan kepada para pekerja? Bagaiamana hal itu?" Kemudian

Imam as membalas surat itu dengan tulisan tangannya sendiri, "Khumus itu setelah dikurangi biaya rutin setahun (*al-ma'unah*)."[40]

Dalam jawaban ringkas ini terdapat penegasan dari Imam as terhadap apa yang dimaksud si penanya. Di situ pun terkandung pengertian tata cara yang harus diperhatikan dalam pembayaran khumus.

Diriwayatkan dari Sumâ'ah: Saya bertanya kepada Abû al-Hasan al-Kâzhim as tentang khumus. Imam as menjawab, "Atas sesuatu yang diperoleh seseorang baik sedikit maupun banyak."[41]

Diriwayatkan dari Abû 'Alî bin Râsyid—seorang wakil Imam al-Jawâd as dan Imam al-Hâdî as—: Saya bertanya kepada Imam as, "Anda memerintahkan kepada saya agar melaksanakan perintah Anda dan mengambil hak Anda, lalu saya memberitahukan hal itu kepada maula Anda. Kemudian sebagian dari mereka bertanya kepada saya, apa hak beliau. Saya tidak tahu bagaimana harus memberikan jawaban kepada mereka." Imam as menjawab, "Wajib bagi mereka membayar khumus." Saya bertanya lagi, "Atas apa?" Imam as menjawab, "Atas barang-barang dan hasil karya mereka." Saya bertanya lagi, "Apakah bagi orang yang menjualnya atau orang yang membuatnya?" Imam as menjawab, "Orang yang dapat melakukannya di antara mereka setelah dikurangi belanja rutin mereka setahun (*al-ma'unah*)."[42]

Masih banyak lagi hadis-hadis dan khabar-khabar lain yang diriwayatkan dari Nabi saw dan ahlulbaitnya as yang suci yang menunjukkan cakupan khumus atas segala hasil usaha."

Pembagian Khumus Menurut Agama

Berdasarkan ketentuan ayat berikut, khumus dibagi menjadi enam bagian atau saham, dipisahkan berdasarkan tempat-tempatnya yang disebutkan dalam ayat tersebut. Allah SWT berfirman, *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul,* dzîl qurbâ, *anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil ..."* (QS. al-Anfâl [8]: 41). Di sini akan saya jelaskan siapa yang dimaksud dengan *dzîl qurbâ*.

Dzîl qurbâ artinya anggota kerabat dan pertalian nasab. Ditentukan individunya oleh orang yang dinasabkan kepadanya. Maknanya berbeda-beda karena perbedaan penggunaannya.

---

[40]*Al-Wasâ'il*, juz 6, bab 8 termasuk bab-bab *al-Khumus*, hadis no. 1.
[41]*Ibid.*, hadis no. 6.
[42]*Ibid.*, hadis no. 3.

Untuk dapat menentukan maknanya harus dilihat konteks ayat itu. Jika tidak dapat, harus dilihat sunah yang menjelaskannya.

Allah SWT berfirman, *"Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil sekalipun ia kerabatmu (*dzâ qurbâ*)* ... (QS. al-An'âm [6]: 152). Yang dimaksud *dzâ qurbâ* di sini adalah para kerabat orang yang yang diajak bicara (*mukhâthab*) dalam ayat tersebut dengan firman-Nya *qultum* (kamu berbicara) dan *fa'dilû* (maka hendaklah kamu berlaku adil).

Allah SWT berfirman, *"Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat (*ulûl qurbâ*)* ..." (QS. an-Nisâ' [4]: 8). Yang dimaksud dengan *ulûl qurbâ* di sini adalah para kerabat orang yang hartanya dibagikan, yakni si mayit.

Allah SWT berfirman:

> *Apa saja harta rampasan (fâ'i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul (*dzîl qurbâ*)*.... (QS. al-Hasyr [59]: 7)
>
> *Katakanlah, "Aku tidak meminta kepada sesuatu upah pun atas seruanku kecuali kasih sayang kepada keluargaku (*al-qurbâ*)* ...." (QS. asy-Syûrâ [42]: 23)

Yang dimaksud *al-qurbâ* dalam kedua ayat ini adalah kerabat Rasulullah saw karena nama Rasul disebutkan sebelumnya dan konteks kalimat menunjukkan demikian.

Adapun tentang *dzîl qurbâ* pada ayat tentang khumus dalam surah al-Anfâl di atas, para mufasir sepakat bahwa yang dimaksud adalah kerabat Rasulullah saw. Mereka hanya berbeda pendapat dalam menetukan batasan anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil, apakah mereka anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil secara mutlak atau mereka itu khusus dari kerabat Nabi saw saja. Walaupun konteks ayat ini tidak menuntut keharusan berpegang pada salah satu di antara keduanya, tetapi sunah yang datang dari Rasulullah saw dan ahlulbaitnya menuntut yang terakhir, sebagaimana akan tampak jelas dalam pembahasan berikut.

Pembagian Khumus Menurut Sunah

Sunah pun menguatkan pengertian ayat tersebut.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas: Dahulu, Rasulullah saw membagi khumus menjadi enam bagian: Bagian Allah dan Rasul dua saham, dan satu saham untuk para kerabat, hingga beliau wafat.[43]

---

[43]An-Nîsâbûrî, dicetak dalam catatan pinggir kitab ath-Thabarî, 10/4.

Diriwayatkan dari Abul Aliyah ar-Rayahi:[44] Kepada Rasulullah saw diserahkan ghanimah. Kemudian beliau membaginya menjadi lima bagian. Empat bagian diberikan kepada orang yang memperolehnya, satu bagian lagi beliau ambil sendiri. Dari satu bagian itu beliau mengambil untuk Ka'bah, yakni saham untuk Allah SWT. Kemudian sisanya beliau bagi menjadi lima saham; masing-masing saham untuk Rasulullah, keluarganya (*dzîl qurbâ*), anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil. Yang dijadikan untuk Ka'bah adalah saham untuk Allah.[45]

Kadang-kadang beliau menggabungkan sahamnya dengan saham untuk Ka'bah dan kadang-kadang memisahkannya seperti disebutkan dalam riwayat dari 'Athâ' bin Abî Rabâh[46]: Saham untuk Allah dan saham untuk Rasul-Nya adalah satu. Rasulullah saw membawa, mengambil, dan membiarkannya menurut kehendaknya, dan darinya membuat sesuatu yang beliau kehendaki."[47]

Yang dimaksud dengan saham untuk Allah dan saham untuk rasul-nya adalah satu karena urusan saham tersebut berada dalam kekuasaannya, berbeda dengan saham-saham yang lain yang penerimanya tertentu.

Dengan demikian jelaslah hadis yang diriwayatkan ath-thabarî: "Nabi Allah apabila memperoleh ghanimah, beliau membaginya menjadi lima bagian. Satu bagian untuk Allah dan Rasul-Nya, sedangkan sisanya (empat bagian) dibagi di kalangan kaum Muslim. Adapun khumus untuk Allah dan Rasul-Nya, satu bagian untuk Raulullah, satu bagian untuk keluarga Rasulullah (*dzîl qurbâ*), satu bagian untuk anak-anak yatim, satu bagian untuk orang-orang miskin, dan satu bagian lagi untuk ibnu sabil. Khumus itu dibagi lima, satu bagian di antaranya adalah untuk Allah dan Rasul-Nya."[48]

Tampaklah bahwa yang dimaksud itu adalah urusan dua saham berada di tangan Rasulullah saw. Oleh karena itu, beliau menjadikan kedua saham itu sebagai satu saham. Ini berbeda dengan saham-saham yang lain. Jika tidak dipahami demikian, tentu hadis itu bertentangan dengan ketentuan Al-Qur'an.

---

[44]Abû al-'Aliyah ar-Rayâhî. Ia adalah Rafi' bin Mihrân yang wafat tahun 90 H. Silakan lihat, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, 3/246.

[45]Abû 'Ubaid al-Qâsim bin Salâm, *al-Amwâl*, hal. 325; ath-Thabarî, *at-Tafsîr*, 10/4; al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân*, 3/60.

[46]'Athâ' bin Abî Rabâh, wafat tahun 114 H. Hadis-hadisnya dikeluarkan oleh para penulis kitab *shahîh*.

[47]Ath-Thabarî, *at-Tafsîr*, 10/4.

[48]*Ibid.* Yang lebih pantas adalah mengatakan enam perenam.

Adapun pengkhususan sebagian saham khumus yang lain untuk *dzîl qurbâ* dan kelompok yang datang sesudah mereka, yaitu anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil. Sebab, adanya riwayat-riwayat yang menunjukkan bahwa mereka tidak berhak menerima sedekah. Karenanya seperlima dari khumus itu diberikan kepada mereka (*dzîl qurbâ*). Ath-Thabarî meriwayatkan, "Keluarga Muhammad saw tidak halal menerima sedekah. Maka seperlima dari khumus itu diberikan kepada mereka." Selanjutnya ia berkata, "Allah Maha Mengetahui bahwa pada Bani Hâsyim terdapat orang-orang fakir. Maka mereka diberi khumus sebagai ganti sedekah."[49] Selain itu, banyak riwayat dari para imam ahlulbait as yang menjelaskan bahwa empat bagian dari khumus itu adalah untuk keluarga Muhammad saw.[50]

Inilah yang dipahami dari Al-Qur'an dan sunah. Tetapi ijtihad telah memainkan peranan besar dalam mengubah khumus dari orang-orang yang berhak menerimanya. Berikut ini pendapat empat mazhab Ahlusunah tentang khumus.

Asy-Syâfi'î dan Hanbalî berpendapat, "Ghanimah—yaitu khumus—dibagi menjadi lima saham; satu saham untuk Rasul, dan digunakan untuk kepentingan kaum Muslim; satu bagian diberikan kepada *dzîl qurbâ*, mereka adalah orang-orang yang bernasab kepada Hâsyim dari pihak ayah tanpa membedakan antara orang kaya dan orang miskin; tiga bagian sisanya diberikan kepaa anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil baik mereka itu dari Bani Hâsyim maupun bukan."

Hanafî berpendapat, "Saham untuk Rasul gugur setelah beliau wafat. Adapun *dzîl qurbâ* adalah seperti orang-orang fakir yang lain. Mereka diberi bagian khumus karena kefakirannya, bukan karena kekerabatannya kepada Rasulullah saw."

Mâlikî berpendapat, "Urusan khumus diserahkan kepada pemimpin (imam) yang akan menggunakannya untuk hal-hal yang dipandangnya penting."

Imamiyah berpendapat, "Saham untuk Allah, saham untuk Rasulullah, dan saham untuk *dzîl qurbâ* diserahkan urusannya kepada imam atau wakilnya yang akan menggunakannya untuk

---

[49]*Ibid.*, 10/5. Disebutkan di situ seperlima dari khumus dengan memperhatikan lima kelompok penerima khumus selain Allah, dan memberikan seluruhnya kepada mereka karena urusannya ada di tangannya. Tidak ada kesesuaian di antara kedua pembagian itu.

[50]*Al-Wasâ'il*, juz 6, bab 29, termasuk bab-bab *al-Shahîh al-Bukhârî*, 1/181, bab *Tahrîm az-zakât 'alâ Rasûlullâh*.

kepentingan kaum Muslim. Sedangkan tiga saham lainnya diberikan kepada anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil dari Bani Hâsyim. Orang lain tidak boleh menerimanya."[51]

Ibn Qudâmah, dalam *al-Mughnî*, setelah meriwayatkan hadis yang menyebutkan bahwa Abû Bakar ra dan 'Umar ra membagi khumus menjadi tiga saham, menyebutkan, "Itu adalah pendapat orang-orang yang menggunakan pertimbangan sendiri—Abû Hanîfah dan kelompoknya. Mereka mengatakan bahwa khumus itu dibagi menjadi tiga saham, yakni untuk anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil. Mereka menggugurkan saham untuk Rasulullah karena beliau telah wafat dan saham untuk kerabat Rasulullah."

Mâlik berkata, 'Fa'i dan khumus adalah sama, keduanya diserahkan ke Baitul Mal.'

Ats-Tsawrî berkata, 'Khumus diserahkan kepada imam untuk dibagikan kepada orang-orang yang telah ditentukan oleh Allah 'Azza wa Jalla.'

Pendapat Abû Hanîfah di atas bertentangan dengan lahirian ayat. Sebab, Allah telah menetapkan sesuatu untuk Rasul-Nya dan kerabatnya dan memandang mereka memiliki hak dari khumus, seperti juga Allah menetapkan tiga kelompok lain (yang berhak menerima khumus). Barangsiapa yang menyimpang dari ketentuan itu, berarti ia menyimpang dari nas Al-Qur'an. Adapun tentang tindakan Abû Bakar ra yang menetapkan saham untuk *dzîl qurbâ* untuk kepentingan di jalan Allah, hal itu telah ditanyakan kepada Ahmad. Tetapi Ahmad tidak memberikan jawaban kecuali menggelengkan kepala dan tidak berpendapat demikian. Ia memandang pendapat Ibn 'Abbâs dan orang-orang yang sepakat dengannya sebagai pendapat yang lebih baik karena sesuai dengan Kitab Allah dan sunah Rasul-Nya saw."[52]

Ijtihad Melawan Nas

Para khalifah sepeninggal nabi saw berijtihad melawan nas dalam banyak kasus, di antaranya menggugurkan saham khumus untuk *dzîl qurbâ*. Padahal Allah SWT telah menetapkan saham khumus untuk mereka dan kewajiban membayarkannya berdasarkan nas dalam Al-Qur'an yang dibaca kaum Muslim siang dan

---

[51]Muhammad Jawâd Mughniyah, *al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Khamsah*, hal. 188.

[52]Abû Farj 'Abdurrahmân bin Qudâmah al-Muqaddasî, *asy-Syarh al-Kabîr*—dalam catatan pinggir kitab *al-Mughnî*—, 10/493-494.

malam. Nas itu adalah firman Allah SWT, *"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul,* dzîl qurbâ, *anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu."* (QS. al-Anfâl [8]: 41)

Seluruh kaum Kiblat (kaum Muslim) sepakat bahwa Rasulullah saw menetapkan satu saham dari khumus untuk dirinya dan satu saham lain khusus untuk keluarganya. Selain itu, beliau tidak mengubah ketentuan itu hingga Allah memanggilnya. Allah telah memilihkan untuknya kekasih yang agung.

Ketika Abû Bakar menjadi khalifah, ia menakwil ayat tersebut, lalu menggugurkan saham untuk Nabi dan saham untuk keluarga Nabi sepeninggal beliau. Ia melarang Bani Hâsyim menerima khumus (secara khusus) dan memandang mereka seperti anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil dari kaum Muslim yang lain.

Az-Zamakhsyarî berkata, "Diriwayatkan dari Ibn 'Abbâs bahwa khumus itu dibagi menjadi enam saham, yaitu untuk Allah dan untuk Rasul-Nya adalah dua saham, dan satu saham untuk keluarga Rasulullah saw hingga beliau wafat. Kemudian Abû Bakar membagi khumus menjadi tiga saham. Demikian pula yang diriwayatkan tentang 'Umar dan para khalifah sesudahnya. Juga diriwayatkan bahwa Abû Bakar melarang Bani Hâsyim menerima khumus (secara khusus).[53]

Fâthimah as telah mengirim surat (kepada Abû Bakar) untuk menanyakan warisannya dari Rasulullah saw yang telah diberikan Allah kepada beliau di Madinah, serta tanah Fadak dan harta lainnya berupa khumus yang diperoleh dalam Perang Khaibar. tetapi Abû Bakar menolak untuk memberikannya kepada Fâthimah. Kemudian Fâthimah marah kepada Abû Bakar dan memutuskan hubungan dengannya. Ia tidak berbicara kepada Abû bakar hingga wafat. Enam bulan sejak wafat Nabi saw, Fâthimah pun wafat. Setelah wafat, suaminya, 'Ali as, menguburkannya pada malam hari, dan ia tidak mengizinkan Abû Bakar untuk melayat dan mensalatkannya—hadis.[54]

---

[53]*Al-Kasysyâf,* 2/126.

[54]Al-Bukhârî, *ash-Shahîh,* 3/36, bab *Ghazwah Khaybar* dan *Shahîh Muslim,* 5/154: *wa shallâ 'alayhâ 'Alî.*

Dalam *Shahîh Muslim* diriwayatkan hadis dari Yazî bin Hurmuz: Najdah bin 'Amir al-Harûrî al-Khârijî menulis kepada kepada Ibn 'Abbâs. Dalam suratnya itu Ibn Hurmuz berkata, "Saya menyaksikan ketika Ibn 'Abbâs membaca surat itu dan ketika ia menuliskan surat balasannya. Ketika itu Ibn 'Abbâs berkata, 'Demi Allah, kalau saya tidak akan memalingkannya dari kebusukan dan pandangan yang tak menyenangkan, tentu aku tak akan menuliskan surat jawaban kepadanya." Kemudian dalam surat balasannya itu Ibn 'Abbâs menerangkan, "Engkau bertanya kepadaku tentang saham untuk *dzîl qurbâ* yang tentang mereka telah disebutkan oleh Allah SWT. Keluarga Rasulullah saw adalah kami. Tetapi kaum kami menolak hal itu—hadis.[55]

Imam Ahmad meriwayatkan hadis dari Ibn 'Abbâs pada bagian akhir halaman 294, juz 1 kitab *Musnad*-nya.

Banyak penulis *Musnad* meiriwayatkannya melalui beberapa sanad yang semuanya sahih. Inilah mazhab ahlulbait yang diriwayatkan secara mutawatir dari para imam mereka as.

Akan tetapi, banyak para ulama terkemuka mengambil pendapat kedua khalifah itu. Sehingga mereka tidak memberikan bagian dari khumus kepada *dzîl qurbâ* yang dikhususkan kepada mereka.

Mâlik bin Anas telah menyerahkan seluruhnya kepada imam yang akan menggunakannya untuk kepentingan kaum Muslim. Dalam hal itu tidak ada hak untuk *dzîl qurbâ,* dan tidak pula untuk anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil secara mutlak.

Abû Hanîfah dan para pengikutnya menggugurkan saham untuk Nabi saw dan saham untuk keluarganya setelah beliau wafat. Mereka membagikannya kepada anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil secara mutlak tanpa membedakan antara Bani hâsyim dan kaum Muslim yang lain.

Asy-Syâfi'î membagi khumus itu menjadi lima saham. Satu saham di antaranya untuk Rasulullah saw dibelanjakan untuk kepentingan kaum Muslim, seperti perlengkapan pasukan perang berupa kuda, senjata, keledai pengangkut beban, dan sebagainya. Satu saham lagi untuk *dzîl qurbâ* dari Bani Hâsyim dan Bani Muththalib, bukan Bani 'Abd Syams dan Bani Naufal, dibagi di antara mereka menurut kententuan dalam ayat, *"Bagi laki-laki memperoleh dua bagian perempuan."* Sisanya untuk tiga kelompok,

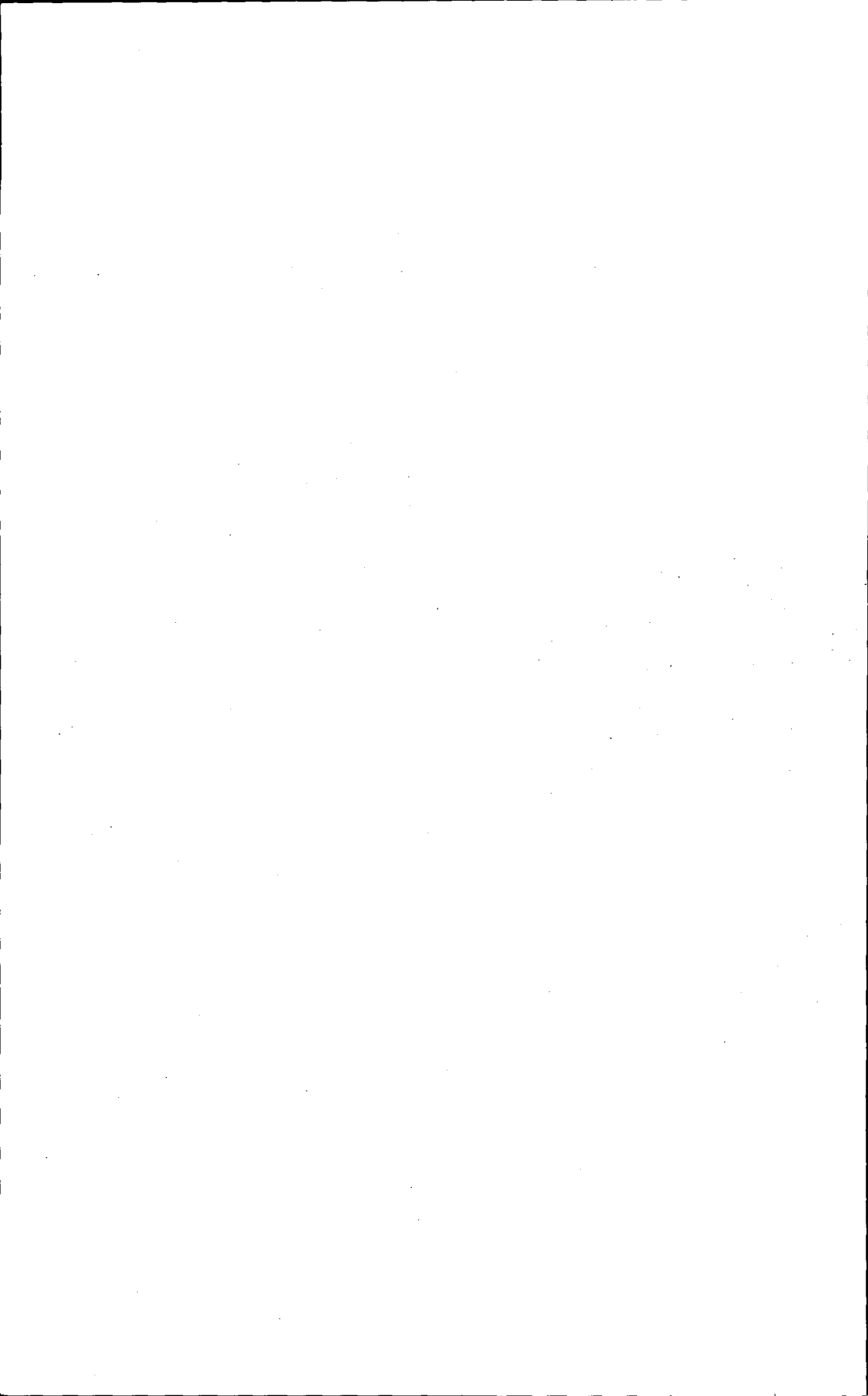
---

[55]*Shahîh Muslim,* 2/105, kitab *al-Jihâd wa as-sayr.*

yaitu anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil secara mutlak.[56]

Sampai di sini, kami simpulkan:

1. Wajib dikeluarkan khumus atas segala sesuatu yang diperoleh seseorang, tidak dikhususkan atas ghanimah perang.
2. Khumus itu dibagi menjadi enam saham. Tiga saham pertama urusannya diserahkan kepada imam yang akan menggunakannya untuk hal-hal yang dipandangnya penting. Sedangkan tiga saham lainnya adalah untuk anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan ibnu sabil dari keluarga Nabi saw. ❖

[56]Syarafuddîn, *an-Nash wa al-Ijtihâd*, hal. 25-27.

Masalah Keenam:

Nikah Mut'ah

Mazhab-mazhab fiqih sepakat bahwa nikah mut'ah adalah pernikahan yang halal. Rasulullah saw menghalalkannya dengan wahyu dari Allah SWT dalam suatu waktu. Mereka hanya berselisih pendapat dalam hal kelanjutan kehalalannya. Syi'ah Imamiyah berpendapat bahwa kehalalan nikah mut'ah itu tetap berlaku dan tidak ada hadis yang menghapuskannya. Pendapat ini berbeda dengan pendapat mazhab-mazhab yang empat (mazhab-mazhab Ahlusunah) yang mengharamkannya karena ketentuan itu sudah dihapus.

Karena kehalalan nikah mut'ah merupakan hal yang khusus terdapat dalam fiqih Syi'ah, maka kami akan membahasnya dengan bersandar pada Al-Qur'an dan sunah secara garis besar. Sehingga pembaca yang mulia mengetahui asal mula pensyariatannya dan tidak adanya penghapusan (*naskh*) terhadap apa yang telah ditegaskan Al-Qur'an dan sunah ini. Sedangkan pendapat sebagian ulama bahwa nikah mut'ah itu sama sekali tidak pernah disyariatkan dan pengakuan bahwa hukum tersebut sudah dihapus adalah bertentangan dengan Al-Qur'an dan sunah. Di samping itu, sebagian besar sahabat dan tabi'in mengeluarkan fatwa bahwa pernikahan tersebut dihalalkan dan menyatakan bahwa tidak ada dalil yang menghapuskannya. Hanya 'Umar bin al-Khaththâb yang melarangnya menurut inisiatifnya sendiri atau ijtihad pribadi yang tidak dapat dijadikan dalil dan tidak dapat dijadikan hujah bagi orang lain. Hal serupa berlaku pada mut'ah haji (haji tamattu') yang pernah berlaku pada zaman Rasulullah saw.

Nikah mut'ah adalah pernikahan seorang perempuan merdeka jika tidak ada perintang—berupa hubungan nasab, persusuan, status sudah bersuami, dalam masa 'iddah, dan larangan-larangan syariat lainnya—dengan mahar tertentu hingga batas waktu tertentu atas dasar keridhaan dan kesepakatan. Jika batas waktu itu telah berakhir, berakhir pula pernikahan itu tanpa ada talak. Jika telah bercampur, ia harus menunggu masa 'iddah seperti masa 'iddah dalam talak—bagi yang belum menopous—kalau ia masih mengalami haid. Jika ia tidak mengalami haid, masa 'iddahnya adalah 45 hari.[1]

Anak yang diperoleh dari pernikaan mut'ah, baik laki-laki maupun perempuan, mengikuti garis keturunan ayah dan bernasab kepadanya. Ia juga berhak mendapat warisan yang telah Allah SWT wasiatkan kepada kita dalam Al-Qur'an. Selain itu, ia juga berhak memperoleh warisan dari ibunya, dan memperoleh segala hal yang berkaitan dengan hubungan anak, ayah, dan ibu. Demikian pula, kepamanan berkenaan dengan sauara-saudara laki-laki, saudara-saudara perempuan, paman, dan bibi.

Pendek kata, perempuan yang dinikah mut'ah adalah istri yang hakiki, dan anaknya pun adalah anak yang hakiki. Tidak ada perbedaan di antara dua pernikahan—pernikahan permanen dan pernikahan mut'ah—kecuali satu hal. Yaitu, dalam pernikahan mut'ah tidak ada pewarisan dan pemberian nafkah di antara suami-istri kecuali yang disyaratkan dalam akad nikah, seperti halnya *'azl.* Perbedaan-perbedaan parsial ini merupakan perbedaan-perbedaan dalam hukum, bukan dalam esensi. Sebab, esensi kedua jenis pernikahan itu sama kecuali yang pertama bersifat temporal dan yang kedua bersifat permanen. Selain itu, yang pertama berakhir dengan berakhirnya jangka waktu yang ditentukan dalam akad nikah, sedangkan yang kedua berakhir bila terjadi talak atau pembatalan akad nikah.

Kaum Muslim sepakat bahwa Allah SWT telah mensyariatkan pernikahan ini dalam masa awal Islam. Tidak seorang pun meragukan prinsip pensyariatannya. Yang menjadi perselisihan pendapat hanyalah dalam hal apakah syariat itu sudah dihapus atau masih tetap berlaku.

Landasan pensyariatannya adalah firman Allah SWT, "... *(dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu), dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara kecuali*

[1]Silakan lihat kitab-kitab fiqih Syi'ah Imamiyah tentang masalah tersebut.

yang telah terjadi pada masa lampau. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Dan (diharamkan juga kamu mengawini) perempuan yang bersuami kecuali budak-budak yang kamu miliki. (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari istri-istri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka sitri-istri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna) sebagai suatu kewajiban. Dan tidak mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana." (QS. an-Nisâ' [4]: 23-24)

Ayat ini menjelaskan nikah mut'ah karena beberapa alasan berikut.

Mengartikan Ayat di Atas Untuk Nikah Permanen

1. Menjadikan Pengulangan Hukum yang Tidak Perlu

Surah ini, yakni surah an-Nisâ', menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan hukum-hukum dan hak-hak perempuan. Disebutkan jenis-jenis pernikahan pada awal surah dengan susunan khusus. Adapun pernikahan permanen telah ditunjukkan Allah SWT dengan firman-Nya, *"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah perempuan-perempuan (lain) yang kamu senangi; dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja."* (QS. an-Nisâ' [4]: 3)

Tentang hukum-hukum mahar telah disebutkan dalam ayat berikutnya, *"Berikanlah maskawin (mahar) kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya."* (QS. an-Nisâ' [4]: 4)

Allah SWT juga berfirman:

> *Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai perempuan dengan jalan paksa dan janganlah kamu menghalangi mereka untuk kawin lagi dan menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya.* (QS. an-Nisâ' [4]: 19)
>
> *Dan jika kamu ingin mengganti istrimu dengan istri yang lain, sedang kamu telah memberikan kepada seseorang di antara mereka*

harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil kembali daripadanya barang sedikit pun. Apakah kamu akan mengambilnya kembali dengan jalan tuduhan yang dusta dan dengan (menanggung) dosa yang nyata? (QS. an-Nisâ' [4]: 20)

Sedangkan tentang menikahi budak-budak telah dijelaskan dalam firman-Nya, *"Dan barangsiapa di antara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini perempuan merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini wanita yang beriman dari budak-budak yang kamu miliki. Allah mengetahui keimananmu. Sebagian kamu adalah dari sebagian yang lain. Karena itu kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka dan berilah maskawin mereka menurut yang patut, sedang mereka pun perempuan-perempuan yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan pula perempuan yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya."* (QS. an-Nisâ'[4]: 25)

Firman Allah SWT *min mâ malakat aymânukum* (dari budak-budak yang kamu miliki) menunjukkan pernikahan majikan dengan budaknya. Hal ini dijelaskan juga dalam firman-Nya, *"kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki. Maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tidak tercela."* (QS. al-Mu'minûn [23]: 6)

Firman Allah SWT *karena itu nikahilah mereka dengan seizin tuan mereka* menunjukkan pernikahan budak milik orang lain.

Sampai di sini, selesailah penjelasan tentang jenis-jenis pernikahan. Tidak ada lagi jenis pernikahan yang tersisa selain nikah mut'ah. Itulah yang dijelaskan dalam ayat sebelumnya. Sedangkan menyamakan firman Allah: *fa mâstamt'tum* dengan pernikahan permanen. Dan firman Allah: *fa âtûhunna ujûrohunna* dengan mahar dan sedekah, menjadikan penyebutan hukum yang berulang-ulang.

Akan dijelaskan kepada Anda keberadaan nikah mut'ah pada permulaan Islam. Tidaklah pantas Pemberi syariat (ALlah) mengabaikan hukumnya.

Orang yang memperhatikan surah tersebut akan mengetahui bahwa ayat-ayatnya menjelaskan jenis-jenis pernikahan dengan susunan khusus. Hal itu tidak terwujud kecuali dengan mengartikan kandungan ayat itu dengan nikah mut'ah, sebagaimana yang tampak pada lahiriah ayat tersebut.

2. Penjelasan para Sahabat tentang Turunnya Ayat Tersebut.

Sejumlah besar ahli hadis menjelaskan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan nikah mut'ah. Periwayatan mereka sampai

kepada Ibn 'Abbâs, Ubay bin Ka'ab, 'Abdullâh bin Mas'ûd, Jâbir bin 'Abdullâh al-Ansharî, Hubaib bin Abî Tsâbit, Sa'îd bin Jubair, dan lain-lain dari kalangan ahli hadis yang tidak mungkin merekayasa hadis dan membuat kebohongan.

Para mufasir dan ahli hadis telah menyebutkan turunnya ayat tersebut.

Imam mazhab Hanbali, Ahmad bin hanbal, dalam *Musnad*-nya.[2]

Abû Ja'far ath-Thabarî dalam *Tafsir*-nya.[3]

Abû Bakar al-Jashshâsh al-Hanafî dalam *Ahkâm al-Qur'ân.*[4]

Abû Bakar al-Baihaqî dalam *as-Sunan al-Kubrâ.*[5]

Mahmûd bin 'Umar az-Zamakhsyarî dalam *al-Kasysyâf.*[6]

Abû Bakar bin Sa'dûn al-Qurthubî dalam tafsîr *Jâmi' al-Ahkâm al-Qur'ân.*[7]

Fakhruddîn ar-Râzî dalam *Mafâtîh al-Ghayb.*[8]

Masih banyak lagi ahli hadis dan mufasir yang datang setelah itu hingga masa kita ini. Saya tidak akan memperpanjang pembahasan ini dengan menyebutkan nama-nama mereka.

Tidak seorang pun menuduh para ulama tersebut dengan menyebutkan apa yang tidak mereka fatwakan. Dengan memperhatikan bukti-bukti ini, tidak diragukan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan nikah mut'ah.

Makna ayat itu adalah: Sesungguhnya Allah SWT mensyariatkan bagi kamu pernikahan selain yang diharamkan untuk mencari dengan hartamu apa yang dapat melindungimu, memelihara kesucian dirimu, dan mencegahmu dari perzinaan. Jika kamu menikah untuk bersenang-senang, bayarkanlah maskawinnya kepada mereka.

Pada dasarnya, tujuan pernikahan itu adalah untuk memelihara diri. Tujuan itu dapat terwujud melalui semua jenis pernikahan, baik pernikahan permanen, pernikahan mut'ah, maupun pernikahan dengan budak milik orang lain yang disebutkan dalam surah ini dari awal hingga ayat 25.

---

[2]Ahmad, *al-Musnad,* 4/436.
[3]Ath-Thabarî, *at-Tafsîr,* 5/9.
[4]*Ahkâm al-Qur'ân,* 2/178.
[5]*As-Sunan al-Kubrâ,* 7/205.
[6]*Al-Kasysyâf,* 1/360.
[7]*Jâmi' Ahkâm al-Qur'ân,* 5/13.
[8]*Mafâtih al-Ghyab,* 3/267.

Inilah yang dipahami setiap orang dari lahiriah ayat-ayat tersebut. Namun, orang-orang yang tidak berhati bening mengambil lahiriah ayat: *famâs tamta'tum bihi minhunna fa'tûhunna ujûrahunna* (maka istri-istri yang telah kamu nikmati di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya) karena dorongan nafsu atau lingkungan yang berusaha menerapkan makna ayat tersebut pada akad pernikahan permanen. Dalam masalah ini ia menyebutkan beberapa keraguan yang tidak berarti apa-apa setelah diberi bantahan. Berikut ini rangkumannya.

Pertama, tujuan disyariatkannya pernikahan adalah untuk membina keluarga dan meneruskan keturunan. Hal ini hanya dapat terwujud melalui pernikahan permanen, tidak melalui pernikahan temporal (nikah mut'ah) yang hanya menghasilkan kecuali kepuasan syahwat dan mencurahkan sperma.[9]

Jawab: ia telah mencampuradukkan antara masalah ini dan manfaat yang dihasilkannya. Apa yang ia sebutkan hanyalah dari aspek hikmah. Padahal, hukum berbeda dengan hikmah. Karena keadaan terpaksa, suatu pernikahan dikatakan sah walaupun dilakukan tanpa memperhatikan tujuan-tujuan di atas, seperti pernikahan dengan perempuan mandul, yang telah menopous, dan anak di bawah umur. Bahkan kebanyakan orang yang menikah pada usia muda melalui pernikahan permanen tidak memiliki tujuan kecuali untuk menyalurkan hasrat dan memenuhi dorongan syahwat melalui cara yang sah. Mereka sama sekali tidak berpikir untuk mencari keturunan walaupun akhirnya keturunan itu mereka peroleh juga. Hal itu tidak merusak keabsahan pernikahan mereka.

Adalah mengherankan, memberikan batas bahwa tujuan nikah mut'ah adalah untuk memenuhi hasrat semata-mata. Padahal, pernikahan tersebut, seperti juga pernikahan permanen, kadang-kadang dimaksudkan untuk menghasilkan keturunan, mengabdi, membina rumah tangga, serta mendidik, menyusui, dan merawat anak-anak walaupun hal seperti itu jarang ditemui.

Kami ingin bertanya kepada orang-orang yang melarang nikah mut'ah, yang menganggap pernikahan tersebut menyalahi hikmah yang menjadi tujuan disyariatkan pernikahan. Kami bertanya kepada mereka tentang suami-istri yang menikah dengan pernikahan permanen tetapi mereka berniat untuk bercerai setelah dua

[9]Kita akan kembali membahas tentang keraguan ini dalam sanggahan terhadap pembahasan ad-Dârinî.

bulan. Apakah pernikahan seperti ini sah atau tidak? Saya kira tidak ada seorang pun dari ahli fiqih Islam yang melarang hal itu kecuali apabila ia mengeluarkan fatwa tanpa dalil dan burhan. Dengan demikian, tampaklah dengan jelas keabsahan pernikahan ini. Tidak ada perbedaan antara pernikahan mut'ah dan pernikahan permanen seperti ini selain pada jenis pertama disebutkan jangka waktunya sedangkan pada jenis kedua tidak disebutkan jangka waktunya?

Penulis tafsir *al-Manâr* berkata, "Mengingat adanya penegasan para ulama terdahulu dan para ulama kemudian dalam melarang nikah mut'ah, maka pernikahan (permanen) dengan niat akan bercerai pun harus dilarang. Kalau para ahli fiqih mengatakan bahwa akad nikah yang dilakukan itu—sementara suami meniatkannya untuk jangka waktu tertentu tetapi tidak disyaratkan dalam redaksi (*shighat*) akad, melainkan menyembunyikannya dalam hati—adalah sah, hal itu dipandang sebagai tipuan dan kebohongan. Akad seperti itu lebih pantas dibatalkan daripada akad yang mensyaratkan ditentukannya jangka waktu (dalam redaksinya)."[10]

Kita asumsikan bahwa suami-istri itu rela dengan ketentuan jangka waktu tersebut sehingga tidak terdapat usaha penipuan dan kebohongan. Maka akad pernikahan itu sah tanpa dapat disangkal lagi.

Kedua, menghalalkan nikah mut'ah adalah bertentangan dengan apa yang ditegaskan dalam al-Qur'an, seperti firman Allah SWT ketika menyebutkan sifat-sifat kaum Mukmin, "... *dan orang-orang yang menjaga kemaluannya kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki. Maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. Barangsiapa mencari yang di balik itu maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas.*" (QS. al-Mu'minûn [23]: 5-7)

Yang dimaksud dengan firman-Nya *Barangsiapa yang mencari* adalah orang-orang yang berpaling dari apa yang telah dihalalkan Allah kepada apa yang diharamkan-Nya. Perempuan yang dinikah mut'ah bukan istri yang memperoleh hak-hak dari suami, dengan cara yang baik.

Keraguan itu dapat dijawab. Hal itu merupakan pengakuan tanpa bukti. Sebab, ia adalah seorang istri dan ada hukum-hukum yang mengaturnya. Tidak adanya pemberian nafkah dan pembagian harta tidak mengubah statusnya sebagai seorang istri. Perempuan yang berbuat durhaka kepada suami tetap berstatus

---

[10]*Al-Manâr,* 5/17.

sebagai istri, tetapi ia tidak berhak mendapatkan nafkah dan hak pembagian. Seperti itu pula perempuan yang dinikahi dalam usia kanak-kanak. Anehnya, mereka berdalil dengan tidak adanya hukum-hukum yang menafikan esensi tersebut. Padahal, pernikahan mengikatkan antara suami dan istri yang menyebabkan timbulnya sejumlah hukum. Kadang-kadang sebagian hukum itu mengkhususkan sebagian yang lain.

Ketiga, laki-laki yang melakukan nikah mut'ah tidak bermaksud memelihara kesucian diri. Melainkan ia hanya bertujuan untuk memuaskan dorongan seksualnya. Kalaupun ia bertujuan untuk memelihara kesucian dirinya agar tidak jatuh ke dalam perzinaan, tetapi tidak demikian halnya dengan perempuan yang melacurkan dirinya setiap jangka waktu tertentu kepada seorang laki-laki. Keadaan perempuan itu seperti yang dikatakan penyair:

Bola dilempar dengan tongkat perak
laki-laki demi laki-laki menangkapnya.[11]

Jawab: dari mana diketahui bahwa memelihara kesucian diri hanya dilakukan oleh laki-laki, tidak oleh perempuan. Jika kita asumsikan bahwa akad nikah itu sah, maka dengan cara ini masing-masing dari kedua pihak itu menjaga kesucian dirinya. Jika tidak, tidak diragukan bahwa ia akan jatuh ke dalam perzinaan. Yang dapat memelihara pemuda dan pemudi dari perzinaan adalah salah satu dari tiga hal berikut:

a. Pernikahan permanen.
b. Pernikahan mut'ah dengan cara yang telah disebutkan.
c. Menahan dorong seksual.

Cara pertama, kadang-kadang tidak mudah dilakukan, terutama bagi mahasiswa dan mahasiswi yang hidup dari uang kiriman yang tidak seberapa dari orangtua mereka atau beasiswa dari pemerintah. Menahan dorongan seksual adalah sesuatu yang tidak mudah. Tidak ada yang dapat melakukannya kecuali orang pemuda dan pemudi yang sempurna. Tetapi jumlah mereka sangat sedikit. Maka tidak ada cara lain selain cara kedua. Cara ini dapat memelihara pemuda dan pemudi dari mendatangi rumah-rumah pelacuran.

Agama Islam adalah agama penutup semua agama; Nabinya merupakan penutup para nabi; Kitabnya merupakan penutup semua kitab suci; syariatnya merupakan penutup semua syariat.

---

[11]*Ibid.*, 5/13.

..nya Islam harus memberikan solusi menurut syariat bagi ..ap permasalahan. Dengan cara itu Islam akan memelihara ke..nuliaan kaum Mukmin baik laki-laki maupun perempuan. Masalah seksual pada laki-laki dan perempuan tidak mungkin diabaikan oleh agama Islam. Ketika itu, dengan sendirinya muncul pertanyaan berikut.

Apa yang harus dilakukan mahasiswa dan mahasiswi yang tidak mampu melakukan pernikahan permanen, tetapi kemuliaan dan agama mereka melarang mereka mendatangi rumah-rumah pelacuran, sementara keindahan kehidupan materialistis mengobarkan api syahwat dalam diri mereka? Pada umumnya, dalam keadaan seperti itu mustahil seseorang dapat memelihara kesucian dirinya kecuali orang yang dipelihara oleh Allah. Tidak ada lagi cara lain selain menempuh pernikahan mut'ah yang merupakan solusi terbaik untuk menghindari perzinaan. Ada satu ucapan 'Alî bin Abî Thâlib yang selalu terngiang di telinga, yang memperingatkan akan memuncaknya masalah ini jika penanggulangannya dengan cara yang diajarkan Pemberi syariat diabaikan. 'Ali bin Abî Thâlib berkata, "Kalau 'Umar tidak melarang mut'ah, tentu tidak akan ada yang berzina kecuali laki-laki atau perempuan yang celaka."

Menyamakan pernikahan mut'ah dengan apa yang disebutkan dalam syair di atas menunjukkan ketidaktahuan orang itu terhadap hakikat dan definisi nikah mut'ah. Yang disebutkan dalam syair itu adalah nikah mut'ah periodik yang dituduhkan oleh orang itu[12] dan yang lain kepada Syi'ah. Padahal, kaum Syi'ah sendiri berlepas diri dari kebohongan ini. Sebab, setelah berakhir jangka waktu yang ditentukan, perempuan yang dinikahi mut'ah harus menunggu masa 'iddah seperti yang telah disebutkan di atas. Maka, bagaimana mungkin ia menjajakan dirinya setiap saat kepada laki-laki? Mahasuci Allah dari kelancangan mereka dalam membuat dusta dan kebohongan kepada Syi'ah. Isi dari syair itu hanyalah satu bentuk kelancangan terhadap wahyu dan syariat Ilahi. Padahal, para ahli hadis dan ahli tafsir sepakat bahwa nikha mut'ah itu telah disyariatkan. Kalaupun ada larangan atau penghapusan hukum, hal itu hanyalah datang setelah nikah mut'ah itu disyariatkan dan dilaksanakan.

Keempat, ayat itu telah dihapus dengan sunah. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat dalam menetapkan kapan masa peng-

---

[12]Lihat bukunya *as-Sunnah wa asy-Syî'ah,* hal. 65-66.

hapusan itu dilakukan. Berikut ini beberapa pendapa[t yang] itu:

1. Nikah mut'ah dibolehkan, kemudian dilarang pada saat te[rjadi] Perang Khaybar.
2. Mut'ah tidak dihalalkan kecuali pada 'umrah qadhâ.
3. Nikah mut'ah dihalalkan, lalu dilarang pada saat Penaklukan kota Makkah.
4. Nikah mut'ah dibolehkan pada saat terjadi peperangan, tetapi kemudian dilarang.[13]

Pernyataan-pernyataan ini menafikan keyakinan adanya penghapusan hukum (*naskh*), sebagaimana penghapusan hukum Al-Qur'an dengan hadis ahad yang sangat dilarang. Diriwayatkan sebuah hadis sahih dari 'Imrân bin al-Hushain bahwa ia berkata, "Sesungguhnya Allah SWT menurunkan (ayat tentang) nikah mut'ah dan tidak melarangnya. Rasulullah saw memerintahkan kami untuk melakukan pernikahan mut'ah dan tidak melarangnya. Kemudian seseorang mengatakan menurut pendapatnya sendiri." Seseorang yang ia maksud ialah 'Umar bin al-Khaththâb.

Khalifah kedua itu tidak mengatakan adanya penghapusan. Melainkan ia menetapkan larangan itu berdasarkan pendapatnya sendiri. Kalau ada nas dari Allah 'Azza wa Jalla atau dari Rasulullah saw yang menghapusnya, tentu ia menetapkan larangan itu berdasarkan keduanya. Telah tersebar luas ucapan 'Umar di atas mimbar, "Ada dua mut'ah yang berlaku pada zaman Rasulullah saw tetapi saya melarangnya dan akan menghukum siapa saja yang melakukannya. Yaitu, mut'ah haji dan mut'ah (dalam menikahi) perempuan."

Bahkan, seorang ahli kalam mazhab Asy'ariyah menukil dalam *Syarh 'alâ Syarh at-Tajrîd*, bahwa 'Umar mengatakan, "Wahai orang-orang, ada tiga hal yang berlaku pada zaman Rasulullah saw tetapi saya melarang dan mengharamkannya, serta menghukum siapa saja yang melakukannya. Yaitu mut'ah haji, mut'ah (dalam menikahi) perempuan, dan (ucapan) *hayya 'alâ khayril 'amal*—dalam azan."[14]

Telah diriwayatkan dari Ibn 'Abbâs—ia termasuk orang-orang yang menjelaskan kehalalan mut'ah dan membolehkannya—bahwa

[13]Untuk mengetahui sumber-sumber pendapat ini, silakan lihat *Masâ'il Fiqhiyyah* karya Syarafuddîn, hal. 63-64; *al-Ghadîr*, 6/225; *Ashl asy-Syî'ah wa Ushûluhâ*, hal. 171; dan pendapat-pendapat tentang adanya *naskh* yang lebih banyak daripada yang terdapat dalam matan.

[14]*Mafâtih al-Ghayb*, 10/52-53; al-Qûsyijî, *Syarh at-Tajrîd*, hal 484, cet. IRan.

ia menanggapi orang yang mendebatnya dengan pelarangan dari Abû Bakar dan 'Umar. Ia berkata, "Hampir turun hujan batu dari langit kepadamu. Saya katakan, 'Rasulullah saw bersabda ...', sedangkan kalian mengatakan, 'Abû Bakar dan 'Umar berkata ...'"

Bahkan ketika Ibn 'Umar ditanya tentang mut'ah, ia memberi fatwa tentang kehalalannya. Kemudian mereka mempertentangkannya dengan ucapan ayahnya. Tetapi ia bertanya kepada mereka, "Perintah siapakah yang lebih patut diikuti, perintah Rasulullah saw atau perintah 'Umar?"

Semua itu menunjukkan bahwa tidak ada penghapusan dan pelarangan dari Nabi saw. Yang ada hanyalah pengharaman dari khalifah. Pada dasarnya, pelarangan itu merupakan ijtihad melawan nas yang jelas. Selain itu, sejumlah sahabat terus-menerus menyatakan penolakan mereka terhadapnya dan ketidakpatuhan mereka pada perintahnya itu. Apabila khalifah itu berijtihad karena alasan-alasan yang dilihatnya dan mengeluarkan fatwa berdasarkan alasan-alasan tersebut, yang utama bagi orang-orang yang mengikutinya adalah bersikap hati-hati terhadap masalah ini. Hendaknya mereka tidak berlebih-lebihan dalam membenarkannya tanpa hujah dan dalil.

Orang-orang yang Menolak Larangan Itu

Telah kami sebutkan bahwa sejumlah besar sahabat dan tabi'in menolak larangan itu dan tidak mengakuinya. Di antara mereka adalah sebagai berikut:

1. 'Alî Amirul Mukminin. Dalam hadis yang diriwayatkan ath-Thabarî dengan sanad-sanad yang bersambung kepada Imam 'Alî, bahwa Imam 'Alî berkata, "Kalau 'Umar tidak melarang mut'ah, tentu tidak akan ada yang berzina kecuali orang yang celaka."[15]
2. 'Abdullâh bin 'Umar. Imam Ahmad meriwayatkan hadis dari 'Abdullâh bin 'Umar, bahwa ia—setelah ditanya tentang nikah mut'ah—berkata, "Demi Allah, pada zaman Rasulullah saw kami tidak berzina." Selanjutnya ia berkata, "Demi Allah, saya telah mendengar Rasulullah saw bersabda, 'Sebelum hari kiamat, pasti muncul al-Masîh ad-Dajjâl dan tiga puluh pendusta atau lebih."[16]

---

[15]Ath-Thabarî, *at-Tafsîr*, 5/9.

[16]Ahmad, *Musnad*, 2/95.

3. 'Abdullâh bin Mas'ûd. Al-Bukhârî meriwayatkan hadis dari 'Abdullâh bin Mas'ûd, bahwa ia berkata, "Kami pergi berperang bersama Rasulullah saw dan tidak membawa sesuatu apa pun. Lalu kami bertanya, 'Bolehkah kami berkebiri?' Namun, beliau melarang hal itu. Kemudian beliau memberikan keringanan kepada kami agar menikahi perempuan hingga jangka waktu tertentu. Kemudian beliau membaca ayat, *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu haramkan apa-apa yang baik yang telah Allah halalkan bagi kamu, dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas."* (QS. al-Mâ'idah [4]: 87)[17]
4. 'Imrân bin Hushain. Al-Bukhârî dalam *Shahîh*-nya meriwayatkan hadis darinya. Ia berkata, "Turun ayat tentang mut'ah dalam Kitab Allah. Maka kami melaksanakannya bersama Rasulullah saw. Tidak pernah turun ayat Al-Qur'an yang mengharamkannya dan beliau pun tidak melarangnnya hingga beliau wafat. Seseorang hanya mengatakan menurut pendapatnya sendiri sekehendak hatinya.[18]

   Ahmad dalam *Musnad*-nya meriwayatkan hadis dari Abû Rajâ' dari 'Imrân bin Hushain. Ia berkata, "Turun ayat tentang mut'ah dalam Kitab Allah dan kami mengamalkannya bersama Rasulullah saw. Tidak pernah turun ayat yang melarangnya dan Nabi saw pun tidak melarangnya hingga beliau wafat.[19]
5. Selain itu, seorang khalifah Abbasiyyah, al-Ma'mûn, pada masa pemerintahannya hampir menyerukan penghalalan nikah mut'ah. Namun, ia merasa khawatir akan munculnya fitnah dan perpecahan di tengah kaum Muslim. Ibn Khalkân mengutip ucapan Muhammad bin Manshûr: Kami bersama al-Ma'mûn dalam suatu perjalanan menuju Syam. Lalu ia memerintahkan agar diserukan penghalalan nikah mut'ah. Kemudian Yahyâ bin Aktsam berkata kepada saya dan Abû al-'Aynâ', "Datanglah kepadanya besok pagi-pagi sekali. Kalau kalian melihat kesempatan untuk berbicara maka berbicaralah. Jika tidak, maka diamlah hingga saya masuk." Esok harinya kami menemuinya, sementara ia sedang bersiwak (menyikat gigi). Sambil berjongkok ia berkata, "Ada dua mut'ah yang pernah berlaku

---

[17]Al-Bukhârî, *ash-Shahîh*, 7/4, kitab *an-Nikâh*, bab 8, hadis no. 4.

[18]Al-Bukhârî, *ash-Shahîh*, 6/27, kitab *at-Tafsîr*, tafsir firman Allah: *Fa man tamatta'a bil 'umrah ilâl hajj* (surah al-Baqarah).

[19]Ahmad, *Musnad*. Silakan lihat juga *Masâ'il Fiqhiyyah* karya Syarafuddîn, hal. 70.

pada zaman Rasulullah saw dan zaman Abû Bakar ra tetapi saya malarangnya. Siapakah engkau, berani-beraninya melarang apa yang pernah dilakukan Rasulullah saw dan Abû Bakar ra?" Sambil memberi isyarat kepada Muhammad bin Manshûr, Abû al-'Aynâ' berkata, "Orang ini berbicara tentang 'Umar bin al-Khaththâb, apakah perlu kita jawab?" Namun kami diam saja sampai akhirnya. Lalu Yahyâ bin Aktsam datang. Ia duduk dan kami pun duduk. Al-Ma'mûn bertanya kepada Yahyâ, "Mengapa aku lihat engkau berubah?" Yahya menjawab, "Wahai Amirul Mukminin, ini adalah perasaan sedih karena sesuatu telah terjadi pada Islam." Al-Ma'mûn bertanya, "Apa yang terjadi pada Islam?" Mauhammad bin Manshûr menjawab, "Seruan menghalalkan zina." Al-Ma'mûn bertanya, "Zina?" Muhammad bin Manshûr menjawab, "Benar. Nikah mu'tah adalah zina." Al-Manshûr bertanya lagi, "Dari mana engkau mengetahui hal ini?" Ia menjawab, "Dari Kitab Allah 'Azza wa Jalla dan hadis Rasulullah saw Allah SWT berfirman, *"Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman, (yaitu) orang-orang yang khusyuk dalam salatnya, dan orang-orang yang menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tiada berguna, dan orang-orang yang menunaikan zakat, dan orang-orang yang menjaga kemaluannya kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki. Maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. Barangsiapa mencari yang di balik itu maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas"* (QS. al-Mu'minûn [23]: 1-7). Wahai Amirul Mukminin, apakah perempuan yang dinikah mut'ah itu adalah budak yang dimiliki?" Al-Ma'mûn menjawab, "Bukan." Muhammad bin Manshûr bertanya lagi, "Apakah ia istri yang di sisi Allah mewarisi dan mewariskan, serta mempunyai anak (yang dinasabkan kepadanya), dan dipenuhi syarat-syaratnya?" Al-Ma'mûn menjawab, "Tidak." Maka Muhammad bin Manshûr berkata, "Maka orang yang melampaui batas dalam kedua hal ini termasuk orang-orang yang melampaui batas (yang disebutkan dalam ayat di atas)."[20]

Saya katakan: Ibn Aktsam telah menyimpang jauh—dan ia termasuk orang-orang yang menyembunyikan permusuhan kepada ahlulbait—dengan menganggap bahwa nikah mut'ah termasuk dalam firman Allah SWT, ... *kecuali kepada istri-istri mereka* ... dan bahwa tidak adanya pewarisan merupakan *takhshîsh* dalam hukum.

---

[20]Ibn Khalkân, *Wafiyyât al-A'yân*, 6/149-150.

Padahal, hal itu tidak menafikan berlaku hukum tersebut. Betapa banyak hal serupa itu, seperti istri yang kafir tidak mewarisi harta suami yang Muslim, begitu pula sebaliknya; istri yang membunuh suaminya tidak mendapat warisan harta darinya, demikian pula sebaliknya. Adapun anak, tentu bernasab kepadanya. Menafikan penasaban anak ini muncul karena ketidaktahuan terhadap hukum nikah mut'ah atau berpura-pura tidak mengetahuinya.

Betapa buruk yang ia ucapkan. Ia menafsirkan nikah mut'ah dengan perzinaan. Padahal, umat ini telah menerima kehalalannya pada zaman Rasulullah saw dan khalifah pertama. Apakah Ibn Aktsam mengira bahwa Rasulullah saw menghalalkan perzinaan walaupun dalam jangka waktu yang singkat?

Terdapat banyak hadis yang diriwayatkan dari khalifah ('Umar) sendiri. Hadis-hadis itu menunjukkan bahwa pelarangan nikah mut'ah itu semata-mata keputusan menurut pendapatnya sendiri, tidak bersandar pada satu ayat atau satu hadis pun.

Muslim dalam *Shahîh*-nya meriwayatkan hadis dari Ibn Abî Nadhrah. Ia berkata: Ibn 'Abbâs memerintahkan mut'ah, sedangkan Ibn Zubair melarangnya. Maka ia menyampaikan hal itu kepada Jâbir. Jâbir menjawab, "Di hadapanku beredar hadis: Kami melaksanakan mut'ah bersama Rasulullah saw. Ketika 'Umar menjadi khalifah, ia berkata, 'Sesungguhnya Allah menghalalkan kepada Rasul-Nya apa yang Dia kehendaki dengan apa yang Dia kehendaki. Maka sempurnakanlah haji dan 'umrah dan laksanakanlah pernikahan ini (permanen-*penej*.). Namun, jika ada seorang laki-laki menikahi seorang perempuan untuk jangka waktu tertentu (nikah mut'ah), pasti aku akan merajamnya dengan batu.'"[21]

Imam Ahmad dalam *Musnad*-nya meriwayatkan hadis dari Abû Nadhrah. Ia berkata: Saya berkata kepada Jâbir bahwa Ibn Zubair melarang nikah mut'ah, sedangkan Ibn 'Abbâs memerintahkannya. Maka Jâbir menjawab, "Di hadapanku beredar hadis: Kami melaksanakan nikah mut'ah bersama Rasulullah saw dan Abû Bakar. Ketika 'Umar diangkat menjadi khalifah, ia berpidato di hadapan khalayak, 'Sesungguhnya Al-Qur'an adalah Al-Qur'an, dan sesungguhnya Rasulullah saw adalah seorang rasul. Keduanya memberlakukan dua mut'ah pada zaman Rasulullah saw. Yang pertama adalah mut'ah dalam haji (haji tamattu') dan yang kedua adalah mut'ah (dalam menikahi) perempuan."[22]

---

[21]Muslim, *ash-Shahîh*, 4/130, bab *Nikâh Mut'ah*, hadis no. 8, cet. Muhammad 'Alî Shabîh.

[22]Ahmad, *Musnad*, 1/52.

Dari hadis-hadis di atas dapat ditarik dua kesimpulan berikut:

1. Kehalalan nikah mut'ah tetap berlaku hingga zaman kekhalifahan 'Umar bin al-Khaththâb hingga saat ia melarangnya.
2. Dengan ijtihadnya sendiri ia memberlakukan pengharaman terhadap apa yang dihalalkan dalam Al-Qur'an dan sunah. Seperti telah diketahui, ijtihadnya—kalaupun dapat disebut ijtihad—adalah hujah yang berlaku bagi dirinya sendiri, tidak berlaku bagi orang lain.

Akhirnya, kami katakan: Ketidaktahuan terhadap fiqih Syi'ah menyebabkan banyak penulis mereka-reka perkataan atas nama Syi'ah, khususnya dalam masalah nikah mut'ah yang sedang kita bahas. Mereka melemparkan berbagai pendapat dan hukum-hukum. Hal itu menunjukkan ketidaktahuan dan niat buruk mereka. Ucapan-ucapan itu di antaranya bahwa di antara hukum-hukum nikah mut'ah dalam mazhab Syi'ah adalah tidak adanya hak anak terhadap warisan ayahnya, dan bahwa perempuan yang dinikah mut'ah tidak memiliki masa 'iddah sehingga ia dapat berpindah dari satu laki-laki ke laki-laki yang lain jika ia mau. Karena itu, mereka memandang buruk dan menolak pernikahan mut'ah. Mereka pun mencela orang-orang yang menghalalkannya.

Hakikat yang sebenarnya tidak mereka ketahui. Yaitu, *pertama*, pernikahan mut'ah menurut Syi'ah adalah seperti pernikahan permanen. Pernikahan itu tidak sah kecuali dilakukan melalui akad yang mengisyaratkan adanya tujuan pernikahan itu secara jelas. *Kedua*, perempuan yang dinikah mut'ah harus terhindar dari seluruh penghalang (bukan muhrim). *Ketiga*, anak yang dihasilkan dari pernikahan itu adalah seperti anak yang diperoleh dari pernikahan permanen dalam hal wajibnya mendapat warisan, pemberian nafkah, dan hak-hak material lainnya. *Keempat*, perempuan yang dinikah mut'ah itu harus menunggu masa 'iddah setelah jangka waktu pernikahan itu berakhir dan jika telah bercampur. Apabila suaminya meninggal dunia dan ia berada dalam pemeliharaannya, ia harus menunggu 'iddah seperti yang berlaku dalam pernikahan permanen tanpa ada perbedaan. Dan konsekuensi-konsekuensi lainnya.[23]

Suatu hal yang harus kita perhatikan dan kita ketahui dengan jelas adalah bahwa walaupun kaum Syi'ah mempercayai dan meyakini kehalalan nikah mut'ah dan tidak ada sesuatu yang meng-

---

[23]*Al-Itsnâ 'Asyariyyah wa Ahl al-Bayt* karya Muhammad Jawâd al-Mughniyah, hal. 46.

haramkannya—itulah yang mereka nyatakan dengan jelas dan tanpa ragu—tetapi mereka tidak serta-merta melaksanakan pernikahan itu kecuali dengan syarat-syarat dan batasan-batasan yang ketat. Hal itu tidak seperti yang digambarkan dan dibayangkan oleh sebagian orang yang tersebar di tengah masyarakat mereka dan dalam bentuk yang sejelek-jeleknya.

Kami dan Doktor Muhammad Fathî Ad-Darînî

Akhirnya, saya tahu ada sebuah buku tentang nikah mut'ah yang ditulis oleh As-Sâ'ih 'Alî Husain dengan judul *al-Ashl fî al-Asyyâ' ...? Walakin al-Mut'ah Harâm* (Hukum Asal dalam Segala Sesuatu ... Tetapi Mut'ah itu Haram). Buku itu diterbitkan oleh Dâr Qutaibah dan diberi kata pengantar oleh Doktor Muhammad Fathî ad-Dârînî, dekan fakultas Syariah, Universitas Damaskus.

Ada dua hal yang mendorong saya membuat komentar ini, yaitu:

1. Judul buku. Buku itu diberi judul dengan judul yang telah Anda ketahui. Penulisnya berusaha untuk menegaskan bahwa prinsip yang utama dalam segala sesuatu adalah kehalalan, dan mut'ah termasuk di dalamnya. Akan tetapi, ia mengecualikan nikah mut'ah dari prinsip itu dengan dalil tersebut. Kalau tidak begitu, tentu ditetapkan hukumnya sebagai halal. Dengan kata lain, ia berusaha menampakkan kebenaran satu pihak (yang mengatakan tentang kehalalan mut'ah) untuk sementara tetapi yang prinsip itu berada di pihaknya. Akan tetapi, ia mengecualikannya dari prinsip itu dengan dalil yang terputus.
2. Kata pengantar dari Doktor ad-Darînî dengan pena suci tanpa umpatan dan celaan kepada lawan yang berpendapat bahwa pernikahan mut'ah itu halal. Sikapnya dalam memelihara etika berdiskusi patut dihargai. Sebenarnya, orang seperti ia sedikit jumlhanya di kalangan penulis tentang akidah Syi'ah dari sudut pandang Ahlusunah. Kebanyakannya—kecuali beberapa orang saja di antara mereka—tidak membedakan antara tuduhan dan celaan, dan kadang-kadang mengafirkan—kami berlindung kepada Allah dari kejahatan diri kami.

Dengan itu semua, kami memperhatikan apa yang ditulisnya. Tampaklah bahwa sebagiannya merupakan pengingkaran terhadap apa yang telah disebutkan sebelumnya. Akan tetapi, agar pembaca mengetahui butir-butir kesalahan dalam tulisannya, kami sebutkan hal-hal yang paling penting disertai komentar

terhadapnya. Sedangkan sebagiannya lagi telah disebutkan ketika mendiskusikan beberapa keraguan.

Tentang judul, kami katakan bahwa para ahli fiqih dan ahli ushul berpendapat bahwa prinsip dalam segala sesuatu adalah kehalalan. Tetapi prinsip itu tidak mencakup darah, harga diri, dan harta karena asalnya adalah keharaman. Hal itu diketahui oleh orang yang sedikit pengetahuan tentang fiqih sekalipun. Oleh karena itu, kami melihat bahwa Allah SWT menetapkan prinsip berkenaan dengan darah adalah keharaman tetapi mengecualikan satu kasus, yaitu pembunuhan yang dibenarkan syariat. Allah SWT berfirman, "... *dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali (dengan) alasan yang benar*" (QS. al-Furqân [25]: 68). Selain itu, Allah memberikan penjelasan seperti itu berkenaan dengan harga diri dan kelamin. Allah SWT berfirman, "... *dan orang-orang yang menjaga kemaluannya kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki. Maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela.*" (QS. al-Mu'minûn [23]: 5-6)

Adapun tentang prinsip keharaman berkenaan dengan harta, cukuplah dengan firman Allah SWT, "... *janganlah kamu saling memakan harta sesamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku suka sama suka di antara kamu*" (QS. an-Nisâ' [4]: 29). Selain itu, Rasulullah saw bersabda, "Tidak halal harta seorang Muslim kecuali dengan kerelaannya."[24] Maka penggunaan harta orang lain adalah haram kecuali jika ia merelakannya.

Berdasarkan hal itu, prinsip berkenaan dengan pernikahan mut'ah yang merupakan upaya untuk menjaga kemaluan adalah haram dan untuk mengecualikannnya dari prinsip itu diperlukan dalil, serta pendapat para ahli ushul bahwa prinsip dalam segala sesuatu adalah kehalalan mengacu pada kasus-kasus selain ini. Yaitu, yang mengacu pada pemanfaatan unsur-unsur alami oleh manusia.

Berdasarkan hal ini juga, apa yang diupayakan penulis buku itu yang menunjukkan keluwesan dalam pembahasannya sejalan dengan pendapat saudarnya dari kaum Syi'ah tentang kehalalan pernikahan mut'ah—menurut prinsip utama. Akan tetapi, dalil-dalil telak mendorongnya untuk menyatakan keharamannya. Hal itu merupakan uapaya yang keliru dan tidak pada tempatnya. Saya mengira bahwa penulis itu tidak menguasai masalah-masalah ini.

---

[24]Hadis yang diriwayatkan oleh kedua kelompok (Syi'ah dan Ahlusunah).

Buku itu—tanpa bermaksud mengingkari dan mengurangi hak penulisnya—menyerupai sebuah novel, bukan buku fiqih. Selain itu, saya merasa heran, mengapa Doktor ad-Darînî mau memberikan kata pengantar untuk buku ini. Oleh karena itu, saya merasa tidak perlu mendiskusikan isinya. Kami merasa cukup dengan mengkajinya dari kata pengantarnya saja.

Tentang kata pengantar itu, telah kami sebutkan di atas. Akan tetapi, dalam menjelaskannya kami sertakan juga beberapa komentar setelah mengutipnya bagian demi bagian secara ringkas. Sebab, jika dinukil seluruhnya, tentu akan menyebabkan pembahasan ini menjadi bertele-tele.

Untuk memudahkan pembaca memahami dua paragraf itu, kami memerinci setiap tema dengan memberikan nomor dengan angka Romawi.

I. Hukum-hukum Syariat Mengikuti Kemaslahatan

Profesor itu berkata, "Telah disepakati di antara para ahli ushul dan fukaha—yang pendapat-pendapat mereka dipandang sebagai timbangan ilmu dan ijtihad—bahwa hukum-hukum syariat Islam memiliki maksud dan tujuan yang telah ditetapkan oleh Pembuat syariat secara pasti melalui penetapan hukum-hukum-Nya. Para muhaqqiq telah mengisyaratkan prinsip tersebut, yaitu bahwa hukum-hukum ditetapkan menurut kepentingan hamba."

Selanjutnya ia mengatakan, "Imam asy-Syâthibî telah menulis kitab *al-Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syarî'ah wa Maqâshiduhâ*. Di situ ia menegaskan bahwa hukum-hukum syariat, selain aspek-aspek ibadah (*ta'abbudiyyah*), memiliki tujuan-tujuan yang dikehendaki Pembuat syariat dalam penetapan hukum-Nya. Karena itu, tidak ada artinya wasilah jika wasilah itu menyimpang atau bertentangan dengan tujuannya.

Berikut ini beberapa catatan atas ungkapan di atas.

1. Bahwa hukum-hukum ditetapkan menurut kepentingan adalah sesuatu yang dibenarkan Al-Qur'an dan hadis-hadis dari Keluarga Suci. Allah SWT berfirman, *"Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya setan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan salat.*

Maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu)." (QS al-Mâ'idah [5]: 90-91)

Masih banyak ayat-ayat tentang pensyariatan hukum. Isinya menunjukkan kepentingan-kepentingan yang menjadi sebab disyariatkannya suatu hukum.

Tentang hadis-hadis dari para imam ahlulbait, Syekh ash-Shadûq Muhammad bin 'Alî bin Bâbawaih (306-381) telah menghimpunnya dalam sebuah kitab berjudul *'Ilal asy-Syarâyi'*. Kitab itu memuat ilmu para imam ahlulbait yang sepantasnya dirujuk oleh setiap orang. Kitab itu disusun sebelum asy-Syâthibî atau guru-gurunya lahir. Syi'ah Imamiyah terkenal dengan fahamnya yang mengatakan bahwa hukum-hukum mengikuti kemaslahatan karena mengikuti para imam mereka, sebagaimana diketahui oleh orang-orang yang merujuk pada kitab-kitab fiqih dan ushul mereka. Maka menekankan perhatian pada masalah ini adalah seperti memindahkan kurma ke dalam kantung.

2. Syekh al-Asy'arî, imam yang sangat terkenal di kalangan Ahlusunah, termasuk orang-orang yang menolak prinsip di atas dan memandangnya sebagai pembatasan terhadap kehendak Allah SWT. Ia berkeberatan untuk memutlakkannya. Hal ini tampak jelas bagi mereka yang merujuk pada kitab-kitab Asy'ariyah[25] dalam masalah-masalah ushul dan furu'. Mereka mencela orang-orang yang mengatakan bahwa hukum-hukum itu mengikuti kemaslahatan. Tetapi mengapa profesor ini mengatakan bahwa prinsip tersebut merupakan pendapat yang telah disepakati di kalangan para ahli ushul dan fukaha. Yah, ia membatasi orang-orang yang berpendapat bahwa hukum-hukum itu mengikuti kemaslahatan, dengan orang-orang yang pendapat mereka dipandang sebagai timbangan ilmu dan ijtihad.

   Saya tidak menyangka bahwa Imam al-Asy'arî dan sejumlah ulama yang mengikutinya termasuk orang-orang yang pendapat mereka tidak dipandang sebagai timbangan ilmu dan ijtihad.

3. Profesor itu, karena mengikuti Imam asy-Syâthibî, mengatakan bahwa prinsip yang mengatakan hukum-hukum itu mengikuti kemaslahatan kecuali masalah-masalah ibadah. Namun, saya

---

[25]Silakan lihat *Ushûl ad-Dîn* karya Imam Abû MAnshûr al-Baghdâdî, hal. 150, cet. Beirut; *Nihâyah al-Iqdâm* karya asy-Syahristânî, hal. 397, yang ditahqiq oleh Alfred Gume; *al-Mawâqif* karya al-Lâhijî, hal 321; dan sebagainya.

tidak melihat adanya pengecualian di situ. Padahal, dalil yang sama menunjukkan bahwa prinsip tersebut berlaku untuk segala hal (termasuk masalah-masalah ibadah). Yaitu, untuk memelihara tindakan Allah SWT dari kesia-siaan. Dalil ini berlaku untuk masalah-masalah peribadatan dan masalah-masalah bukan peribadatan.

Benar, kadang-kadang kita tidak sampai pada tujuan-tujuan yang dimaksud dalam peribadatan. Akan tetapi, hal itu tidak berarti bahwa masalah peribadatan terlepas dari prinsip tersebut. Allah SWT berfirman, "*... dan dirikanlah salat untuk mengingat-Ku*" (QS. Thâhâ [20]: 14). Allah juga berfirman, "*Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar*" (QS. al-'Ankabût [29]: 45). Tentang puasa, Allah berfirman, "*Diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.*" (QS. al-Baqarah [2]: 183)

Mengecualikan masalah-masalah peribadatan dari prinsip itu sama saja dengan membatasi kaidah akal. Padahal, seperti telah diketahui, kaidah akal tidak dapat dibatasi. Tidak boleh kita mengatakan bahwa hasil dari perkalian dua dengan dua adalah empat (2 x 2 = 4) kecuali dalam kasus tertentu.

Orang-orang yang berpendapat bahwa hukum-hukum harus mengikuti syarat-syarat dan kriteria-kriteria adalah orang-orang yang berpendapat tentang kehujahan akal dalam *istinbâth* (deduksi) hukum-hukum syariat dalam bab *al-Mulâzamât al-'Aqliyyah* (rasional inherent) dan sebagainya. Akal yang menetapkan bahwa hukum-hukum mengikuti kemaslahatan tidak membedakan antara masalah-masalah peribadatan dan masalah-masalah lain, antara praktik ibadah dan ushul seraya mengatakan bahwa Pembuat syariat itu adalah Yang Mahabijaksana. Zat Yang Mahabijaksana terpelihara tindakan-Nya dari kesia-siaan. Maka hukum-hukum dan syariat-syariat-Nya mengandung tujuan-tujuan untuk kepentingan hamba-hamba-Nya dan kemaslahatan bagi orang-orang yang mengamalkannya dengan benar.

II. Tujuan Utama Pernikahan: Membina Keluarga

Doktor itu mengatakan bahwa pernikahan dalam Islam disyariatkan bagi tujuan-tujuan utama yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an secara jelas. Semuanya kembali pada pembinaan keluarga utama yang merupakan cikal bakal masyarakat Islam. Dengan

sifat-sifat dasarnya berupa kesucian diri, kesucian badan, kesetiaan, kemenangan, dan solidaritas sosial—kemudian untuk menegaskan prinsip tersebut ia berdalil dengan ayat-ayat Al-Qur'an.

Selanjutnya ia mengatakan, "Ketika Allah mengaitkan pernikahan dengan naluri seksual, hal itu tidak semata-mata dimaksudkan untuk memenuhi dorongan seksual. Melainkan yang Dia maksudkan adalah mengarah kepada terwujudnya tujuan tersebut beserta sifat-sifat dasarnya berupa pembentukan keluarga yang hukum-hukumnya telah ditetapkan secara terperinci dalam Al-Qur'an."

Oleh karena itu, pernikahan mut'ah yang luput dari tujuan reproduksi dan pembinaan keluarga menggugurkan tujuan yang dimaksudkan Pembuat syariat dari setiap prinsip disyariatkannya pernikahan itu.[26]

Berikut ini catatan atas ungkapan di atas.

Pertama: Profesor ini telah mencampuradukkan *'illat* pensyariatan dengan hikmahnya. *'Illat* adalah kutub tempat berputarnya suatu hukum. Hukum itu berlaku jika ada *'illat.* Sebaliknya, hukum itu gugur jika tidak ada *'illat.* Ini berbeda dengan hikmah. Kadang-kadang hukum lebih luas daripada hikmah. Berikut ini penjelasannya.

Pembuat syariat mengatakan, "Jauhilah minuman yang memabukkan." Mabuk merupakan *'illat* bagi wajibnya menjauhi minuman tersebut dengan bukti adanya keterkaitan di antara keduanya. Selama cairan itu memabukkan, maka hukum itu tetap berlaku. Tetapi, jika cairan itu berubah menjadi cuka, maka hukum itu pun menjadi gugur.

Dalam ayat lain, Allah SWT berfirman, *"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah di dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat."* (QS. al-Baqarah [2]: 228)

Kandungan ayat ini mengungkapkan bahwa "menahan diri" adalah untuk mengetahui keadaan rahim, apakah mengandung anak atau tidak. Seperti telah diketahui, ini adalah hikmah dari

---

[26]Mukadimah: ... dinukil dari *Tafsir al-Manâr,* "Kemaslahatan manusia itu baru bisa terwujud apabila dorongan biologis itu mengarahkan setiap individu dari kedua jenis manusia untuk hidup bersama membina mahligai rumah tangga dan saling membantu dalam mendidik anak-anak mereka. Apabila tujuan dari *'ihshan'* ini tidak ada, maka dorongan biologis itu hanya terfokus pada tujuan pelampiasan nafsu belaka ...." (*Al-Manar,* 5/8, cet. tahun 1367)

hukum tersebut, bukan *'illat*-nya. Oleh karena itu, kami memandang bahwa hukum itu lebih luas daripada hikmah. Dalilnya, para fukaha menetapkan hukum wajibnya "menahan diri" untuk mengetahui ada atau tidak adanya kehamilan di dalam rahim perempuan itu. Sepeti itu pula dalam kasus-kasus berikut.

1. Apabila perempuan itu mandul, tidak melahirkan anak.
2. Apabila laki-laki yang mandul.
3. Apabila suami meninggalkannya dalam jangka waktu yang lama, misalnya enam bulan atau lebih, dan kita tahu bahwa tidak ada kehamilan dalam rahimnya.
4. Apabila melalui pemeriksaan medis, diketahui tidak ada kehamilan dalam rahimnya.

Ayat itu adalah ayat hukum walaupun tidak ada hikmah dari hukum tersebut. Hal ini tidak menafikan apa yang telah kita sepakati bahwa hukum-hukum itu mengikuti kemaslahatan. Sebab, yang dimaksud adalah kriteria-kriteria untuk kebanyakan kasus, tidak untuk seluruh kasus.

Apabila Anda telah mengetahui perbedaan antara hikmah dan *'illat*, Anda akan mengetahui bahwa profesor ini telah mencampuradukkan antara *'illat* dan hikmah. Maka pembinaan keluarga, reproduksi, dan solidaritas sosial semuanya muncul dari sisi hukum dengan dalil bahwa Pembuat syariat juga menetapkan hukum sahnya pernikahan walaupun dilakukan bukan untuk tujuan-tujuan di atas, seperti dalam kasus-kasus berikut.

1. Sah pernikahan laki-laki yang mandul dengan perempuan yang subur.
2. Sah pernikahan perempuan yang mandul dengan laki-laki yang subur.
3. Sah pernikahan perempuan yang sudah mengalami menopous.
4. Sah pernikahan anak di bawah umur.
5. Sah pernikahan seorang pemuda dengan seorang pemudi dengan niat tidak akan memiliki anak sepanjang hidupnya.

Apakah, menurut profesor ini, boleh membatalkan pernikahan-pernikahan seperti ini dengan alasan tidak bertujuan untuk membina keluarga?

Padahal sudah jelas, kebanyakan pasangan muda yang menikah melalui pernikahan permanen tidak memiliki tujuan kecuali untuk memenuhi dorongan seksual dan memperoleh kenikmatan melalui cara yang halal. Mereka tidak berpikir untuk menghasilkan keturunan, walaupun akhirnya hal itu diperoleh juga.

Kedua, profesor itu harus membedakan antara orang yang menikah mut'ah untuk tujuan memperoleh keturunan dan membina keluarga beserta sifat-sifat dasarnya berupa kesucian diri, kesucian badan, kesetiaan, kemenangan, dan solidaritas sosial dan orang yang menikah untuk memenuhi dorongan seksual semata melalui cara ini.

Adapun, mengapa ditempuh pernikahan sementara atau mut'ah? Karena adanya beberapa kemudahan dalam pernikahan mut'ah yang tidak diperoleh dalam pernikahan permanen.

Profesor itu, seperti kebanyakan orang dari kalangan Ahlusunah yang menulis tentang pernikahan mut'ah, menganggap perempuan yang dinikahi dengan pernikahan mut'ah seperti para pelacur yang selalu membuka pintu rumahnya. Setiap hari, seorang laki-laki menemuinya, dan pada hari itu ia berkumpul dengannya, kemudian laki-laki itu meninggalkannya. Kemudian datang laki-laki lain melakukan hal serupa. Kalau ini makna pernikahan mut'ah, maka Syi'ah Imamiyah serta para imam, para rasul, dan kitab-kitabnya berlepas diri dari syariat yang serupa dengan perzinaan tetapi berbeda nama ini. Akan tetapi, pernikahan mut'ah itu berbeda 100 persen dari pernikahan tersebut. Kadang-kadang ada perempuan yang ditinggal mati suaminya, sementara ia masih muda dan cantik; di sisi lain, ada laki-laki yang tidak mampu menempuh pernikahan permanen karena kendala-kendala sosial yang menghadangnya. Bersamaan dengan itu, ia mencari perempuan seperti perempuan tadi, lalu menikahinya dengan beberapa tujuan: *pertama,* menghindari perzinaan, dan *kedua,* membina keluarga dengan sifat-sifat yang dimiliki perempuan tersebut.

Sebenarnya, pikiran yang tersimpan dalam benak penulis itu dan orang-orang lain tentang pernikahan mut'ah adalah menganggap pernikahan tersebut sama dengan pelacuran di rumah-rumah bordil dan tempat-tempat lainnya. Padahal, tidak mungkin pernikahan seperti itu ditetapkan dengan syariat. Selain itu, pernikahan mut'ah yang disyariatkan tidak seperti itu. Kadang-kadang pernikahan mut'ah itu berlangsung hanya sehari semalam. Maka dalam pernikahan mut'ah itu ditetapkan syarat-syarat seperti yang berlaku dalam pernikahan permanen. Namun, pernikahan mut'ah berbeda dengan pernikahan permanen dalam dua hal, yaitu dalam talak dan pemberian nafkah. Sedangkan dalam pewarisan, mereka saling mewariskan. Hal semacam itu menuntut tujuan-tujuan yang dituntut dalam pernikahan pada umumnya. Kami telah menjelaskan hakikat pernikahan mut'ah dalam pembahasan di atas.

Sebenarnya, tujuan utama dalam setiap kasus yang diberi keringanan oleh Pembuat syariat dalam hal hubungan kelamin dengan segala bagian-bagiannya hingga pemilikan budak dan kehalalan mencampurinya adalah untuk memelihara diri agar tidak jatuh ke dalam perzinaan dan pelacuran. Adapun tujuan-tujuan lain berupa pembinaan keluarga dan solidaritas sosial hanyalah tujuan-tujuan sekunder sebagai suatu konsekuensi baik dimaksudkan oleh suami-istri itu maupun tidak.

Tujuan utama itu terdapat dalam pernikahan mut'ah. Tujuan disyariatkannya pernikahan mut'ah itu adalah untuk memelihara diri dari perbuatan haram bagi orang yang tidak mampu menempuh pernikahan permanen. Karena itu, telah tersebar hadis yang diriwayatkan dari Ibn 'Abbâs: "Semoga Allah merahmati 'Umar. Pernikahan mut'ah itu adalah rahmat dari Allah yang diberikan kepada umat Muhammad. Kalau ia tidak melarangnya, niscaya tidak akan jatuh ke dalam perzinaan kecuali orang yang celaka."[27]

Firman Allah SWT, *"Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sehingga Allah memberikan kemampuan kepada mereka dengan karunia-Nya"* (QS. an-Nûr [24]: 33) merupakan dalil atas dihalalkannya pernikahan tersebut. Larangan untuk menempuh kehidupan kependetaan adalah untuk memelihara diri dari perbuatan keji dan mendorongnya pada kesucian diri. Tujuan ini, sebagaimana Anda ketahui, terdapat dalam semua jenis pernikahan dan hubungan kelamin, dari pernikahan permanen hingga pernikahan mut'ah, dari pemilikan budak hingga penghalalan budak dengan syarat-syarat yang telah ditetapkan dalam fiqih.

III. Mut'ah Termasuk Perzinaan yang Dilarang dalam Al-Qur'an

Profesor itu menyebutkan bahwa semata-mata memenuhi dorongan seksual dan bersenang-senang adalah seperti perzinaan (*as-safâh*) yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, Islam mengingatkan orang-orang yang mengikuti jalan ini dengan ayat, *"Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian, (yaitu) mencari istri-istri dengan hartamu untuk dinikahi, bukan untuk berzina"* (QS. an-Nisâ' [4]: 24). Sehingga makna ayat itu: Nikahilah peempuan-perempuan dengan membayarkan maharnya seraya bermaksud

---

[27]As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr,* 2/141. Nas itu diriwayatkan juga dari 'Alî. Silakan lihat tafsir Imam ar-Râzî, 3/200 masalah ketiga dalam penjelasan nikah mut'ah.

melakukan pernikahan yang disyariatkan Allah itu untuk mencari istri dan memperoleh keturunan, bukan semata-mata menyalurkan hasrat dan memenuhi dorongan seksual seperti yang dilakukan para pezina. Dalam hal ini terdapat larangan agar perempuan jangan mencari kesenangan dan penumpahan sperma ke dalam rahimnya semata-mata.[28]

Berikut ini catatan atar pernyataan di atas.

Pertama, as-Safh dalam ayat itu hanya berarti perzinaan, tidak berarti penumpahan sperma sekalipun pihak kedua itu adalah istri yang sah. Dengan kata lain, yang dimaksud dalam firman Allah SWT *mencari istri-istri, bukan untuk berzina* ... adalah status mereka sebagai suami, bukan sebagai pezina. Hal itu akan tampak setelah dijelaskan makna *al-ihshân.* Demikian pula, makna *as-safh* yang disebutkan dalam ayat tersebut. Berikut ini teks ayat tersebut dan ayat selanjutnya.

> *Dan (diharamkan juga kamu menikahi) perempuan yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki. (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian, (yaitu) mencari istri-istri dengan hartamu untuk dinikahi, bukan untuk berzina. Maka istri-istri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna) sebagai suatu kewajiban ....* (QS. an-Nisâ' [4]: 24)
>
> *Dan barangsiapa di antara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini perempuan merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini perempuan yang beriman dari budak-budak yang kamu miliki. Allah mengetahui keimananmu. Sebagian kamu adalah dari sebagian yang lain. Karena itu, kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka dan berilah maskawin mereka menurut yang patut, sedang mereka pun perempuan-perempuan yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan (pula) perempuan yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya. Dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka mengerjakan perbuatan yang keji (zina), maka atas mereka separuh hukuman dari hukuman perempuan-perempuan merdeka yang bersuami. (Kebolehan menikahi budak) itu adalah bagi orang-orang yang takut kepada kesulitan menjaga diri (dari) perbuatan zina) di antara kamu ...* (QS. an-Nisâ' [4]: 25)

---

[28] *Al-Muqaddimah.* Baca isi pembicaraannya di dalam *Tafsir al-Manâr,* 5/6.

Anda perhatikan, kata *al-ihshân* dengan berbagai macam derivasinya digunakan dalam dua ayat di atas sebanyak enam kali. Adapun maknanya secara bahasa, tidak ada arti lain kecuali satu arti, yaitu keterhalangan. Padahal, sebab-sebab munculnya keterhalangan itu berbeda-beda. Perempuan itu menjadi terhalang (dinikahi) dengan beberapa hal berikut:

a. Islam.
b. Kesucian diri (*al-'afâf*).
c. Merdeka (*al-hurriyyah*).
d. Pernikahan (*az-zuwâj*).

Islam menghalangi perempuan dari pernikahan dengan laki-laki musyrik, misalnya. Kesucian diri mencegah perempuan dari perzinaan. Merdeka menghalangi perempuan dari penyimpangan seksual. Kemungkinan ini lebih besar daripada budak. Atau, menghalanginyadari menikah dengan laki-laki yang tidak setaraf (sekufu). Sedangkan pernikahan mencegah perempuan dari perbuatan keji atau menikah dengan laki-laki lain.[29].

As-Suyûthî, dalam *ad-Durr al-Mantsûr,* meriwayatkan hadis dari Nabi saw bahwa beliau bersabda, "*Al-Ihshân* itu ada dua. *Pertama, ihshân* nikah. *Kedua,* ihshân kesucian diri."[30] Berdasarkan hal ini, jelaslah bahwa maksud *al-ihshân* yang digunakan dalam dua ayat di atas adalah sebagai berikut.

Allah SWT berfirman, "*Wal muhshanâtu minan nisâ' illâ mâ malakat* (... wanita yang bersuami kecuali budak-budak yang kamu miliki ...)."

"*Muhshinîna ghayra musâfihîna* (... sebagai yang mengawini, bukan yang berzina ...)."

"*Fa idzâ uhshinna* (... dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin ...)."

Al-Ihshân di atas berarti menikah.

Selain itu, *al-ihshân* kadang-kadang memiliki arti kesucian diri, seperti dalam kalimat berikut:

"*Muhshanâtin ghayra musâfihâtin* (... mereka pun perempuan-perempuan yang memelihara diri, bukan pezina ...)."

Al-Ihshân juga berarti merdeka, seperti pada kalimat berikut:

"*An yankihal muhshanâtil mu'minâti* (... untuk menikahi perempuan merdeka lagi beriman ...)."

---

[29]Ibn al-Atsîr, *an-Nihâyah,* kata *al-hishn* dengan penjelasan dari kami.
[30]As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr,* 2/139.

"Nishfu mâ 'alâl muhshanâti minal 'adzâb (... separuh hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami ...)."

Sampai di sini, jelaslah maksud *al-ihshân,* dan menjadi jelas bahwa yang dimaksud dalam firman Allah SWT *muhshinîna ghayra musâfihîna* adalah laki-laki yang menikahi. Sedangkan yang dimaksud dalam firman Allah *muhshanâtin ghayra musâfihâtin* adalah perempuan yang menjaga kesucian diri.[31].

Ini tentang makna *al-ihshân.* Adapun tentang *as-safh* secara bahasa berarti menuangkan sperma. Kadang-kadang dikatakan, *Safahtu al-mâ'* (saya menuangkan air) dan *damm al-masfûh* artinya darah yang ditumpahkan. *As-Sifâh* adalah perzinaan, yang diambil dari kata *safahtu al-mâ'* (saya menuangkan air). Dalam hadis disebutkan, *Awwaluhu sifâh wa âkhiruhu nikâh.* Maksudnya, bahwa perempuan itu berzina dengan laki-laki selama jangka waktu tertentu, setelah itu laki-laki tersebut menikahinya.

Apabila hal itu telah jelas, Anda mengetahui bahwa maksud dari firman Allah ... *ghayra musâfihîna* adalah "bukan pezina", sebagaimana dalam firman-Nya: *ghayra musâfihâtin.* Hal itu merupakan perbandingan terhadap kata *muhshinîna* atau *muhshanât.*

Firman Allah dalam ayat: *muhshinîna ghayra musâfihîna* menunjukkan bahwa percampuran laki-laki dan perempuan harus melalui pernikahan, bukan dengan perzinaan. Seperti itu pula, firman-Nya dalam ayat: *muhshanâtin ghayra musâfihâtin* menunjukkan bahwa budak yang dicampuri laki-laki harus budak yang menjaga kesucian diri, bukan budak pezina. Tujuannya adalah mengajak pada pernikahan dan melarang perzinaan. Jadi, bukan tujuan untuk menghasilkan keturunan dan melarang dituangkannya sperma secara mutlak.

Saya mengira bahwa mengartikan kalimat *ghayra musâfihîna* (bukan untuk berzina) dengan pengertian etimologis adalah karena ia mengambil sikap tertentu terhadap pernikahan mut'ah. Yaitu sikap mengharamkan dan berusaha memberikan penjelasan kepada orang-orang yang menghalalkannya. Ia berpegang pada kalimat itu dalam pengertian bahasa, yakni mengharamkan dituangkannya sperma kepada perempuan baik perempuan itu berstatus sebagai istri maupun bukan sebagai istri.

---

[31]Yang serupa itu adalah firman Allah SWT, *"Dan Maryam putri 'Imran yang memelihara kehormatannya ..."* (QS. at-Tahrîm [66]: 12). Yakni, mencegah kemaluannya dari noda maksiat dan memelihara diri dari perbuatan haram.

Kemudian, bagaimana dapat dikatakan haramnya menuangkan sperma jika perempuan itu adalah istrinya yang sah, lalu ia mencampurinya untuk memperoleh kelezatan dan memenuhi dorongan syahwat, bukan untuk memperoleh anak, dapatkah seorang ahli fiqih memberikan fatwa keharamannya?

Apabila perempuan yang dinikah melalui pernikahan mut'ah itu adalah istri yang sah, seperti yang diasumsikan, maka mencampurinya untuk memperoleh kelezatan, bukan untuk memperoleh anak, adalah sama dengan mencampuri istri dalam pernikahan permanen dengan cara seperti ini. Maka, sebagaimana yang kedua ini halal, yang pertama pun demikian.

Kalau orang yang mengharamkan pernikahan mut'ah itu ingin menjelaskan kepada orang-orang yang menghalalkannya, maka tolaklah pernyataan bahwa perempuan itu berstatus sebagai istri. Sebab, jika perempuan itu berstatus sebagai istri, tidak ada alasan untuk mengharamkan percampuran yang dilakukan tanpa tujuan untuk memperolah anak itu. Penulis itu telah terperosok ke dalam kekeliruan karena mengikuti apa yang disebutkan Imam 'Abduh dalam tafsirnya.[32] Saya sendiri menghormati Imam 'Abduh dengan tafsirnya ini. Ia termasuk orang-orang yang membantu penyusunan tafir *al-Manâr* karya Sayid Muhammad Rasyîd Ridhâ dan telah memasukkan ide-idenya ke dalam teori-teori Imam 'Abduh.

Kedua, kalau sebab pengharaman itu adalah karena pernikahan mut'ah itu dilakukan untuk tujuan menuangkan sperma semata, bukan untuk memperoleh anak dan membina keluarga, harus dibedakan antara pernikahan mut'ah yang bertujuan untuk menuangkan sperma dan pernikahan mut'ah yang bertujuan untuk membina keluarga atau menghasilkan anak. Apakah profesor itu memberikan fatwa seperti itu atau tidak?

IV. Ayat itu Menegaskan Pentingnya Mahar setelah Bercampur

Orang-orang yang berpendapat bahwa pernikahan mut'ah itu halal karena mengikuti nas-nas yang terkandung dalam sunah (tetapi penulis lupa menyebutkannya dan menyebutkan orang-orang dari kalangan Ahlusunah yang menyatakan bahwa ayat itu

---

[32]Imam 'Abduh, *al-Manâr*, 5/9: Agar mereka menjadi orang-orang yang memelihara diri dan suci. Pernikahan itu bukan semata-mata untuk bersenang-senang dan menuangkan sperma. Ini menunjukkan batalnya pernikahan sementara, yaitu pernikahan mut'ah yang mensyaratkan batasan jangka waktu tertentu.

turun berkenaan dengan pernikahan mut'ah). Mereka berdalil tentang kehalalan pernikahan mut'ah itu dengan firman Allah SWT, *"Maka istri-istri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna) sebagai suatu kewajiban."* (QS. an-Nisâ' [4]: 24)

Akan dijelaskan bagaimana cara berargumentasi dengan ayat itu dan untuk menghindari penafsiran ayat tersebut dengan hukum pernikahan mut'ah maka profesor itu mengartikannya dengan arti yang lain. Ia berkata, "Allah SWT menyebutkannya di sini semata-mata untuk menegaskan pentingnya mahar setelah bersenang-senang (bercampur) dengan perempuan dan tidak ada kemungkinan ditarik kembali setelah itu. Karena, seperti telah diketahui, bahwa pembayaran mahar secara penuh berpengaruh terhadap keabsahan akad suatu pernikahan. Melalui akad tersebut, istri berhak mememiliki mahar tersebut. Padahal, juga telah ditegaskan bahwa mahar itu dapat diambil kembali sebagiannya, seperti dengan talak yang ditempuh sebelum bercampur. Dalam hal itu, mahar yang harus dibayarkan setengahnya saja. Adapun setelah bersenang-senang dengan perempuan (*istimtâ'*), maka mahar harus dibayarkan secara penuh, dan akad pernikahan itu menjadi tidak sah apabila sebagian mahar itu diambil kembali.

Ayat *maka istri-istri yang telah kamu nikmati (campuri)* memberikan pengertian bahwa mahar—sebagaimana telah kami sebutkan—ditegaskan kewajiban pembayarannya secara penuh dengan adanya *istimtâ'* (bercampur), bukan dengan akad pernikahan semata. Sebab, mahar itu dapat ditarik kembali separuhnya melalui talak yang dilakukan sebelum bercampur. Maka ditegaskan hak perempuan terhadap mahar secara penuh itu dengan adanya percampuran. *Al-Istimtâ'* di sini dilakukan menyusul akad pernikahan permanen yang sah yang dikukuhkan dengan mahar yang dibayarkan penuh dan tidak dapat ditarik kembali, bukan dengan dilakukannya akad pernikahan mut'ah."[33]

Catatan:

Pertama, al-istimtâ' digunakan dalam ayat itu dalam pengertian mutlak. Yaitu, sebagaimana kata itu mencakup pengertian bercampur, juga meliputi cara bersenang-senang dengan cara yang lain seperti ciuman dengan berbagai macamnya. Kalau ayat itu diartikan sebagai pembayaran seluruh mahar dalam pernikahan, maka harus dikatakan bahwa mahar tersebut wajib dibayarkan

---

[33]Kata pengantar dari ad-Dârînî dalam buku *al-Ashl fî al-Asyyâ'*, hal. 16-17.

karena bersenang-senang (*tamattu'*) semata. Ini batal menurut fiqih. Sebab, pembayaran mahar secara penuh bergantung pada adanya percampuran. Jika tidak, maka tidak wajib membayarkannya secara penuh, melainkan cukup separuhnya saja. Allah SWT berfirman, *"Jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarkanlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu."* (QS. al-Baqarah [2]: 237)

Berdasarkan penafsiran ayat itu, wajib membayarkan mahar karena bersenang-senang dalam pengertian mutlak merupakan perkara batil. Pendapat yang mengatakan bahwa ayat itu di-*takhshîsh* dengan mengartikan bersenang-senang dengan segala bentuknya menyebabkan pendapat itu dipandang keji. Sebab, hal itu lebih dari *takhshîsh.*

Kedua, Al-Qur'an menjelaskan hukum pembayaran mahar dalam ayat sebelumnya dengan membedakan antara adanya dan tidak adanya percampuran. Tidak perlu dijelaskan kembali di sini.

Selain itu, Allah SWT menyebutkan hukum pembayaran mahar pada ayat sebelum ayat ini dalam surah yang sama. Allah SWT berfirman, *"Berikanlah mahar kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari mahar itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya."* (QS. an-Nisâ' [4]: 4)

Dalam ayat lain, Allah SWT berfirman, *"Dan jika kamu ingin mengganti istrimu dengan istri yang lain, sedang kamu telah memberikan kepada seseorang di antara mereka harta yang banyak, maka janganlah kamu mengambil kembali daripadanya barang sedikit pun. Apakah kamu akan mengambilnya kembali dengan jalan tuduhan dusta dan dengan (menanggung) dosa yang nyata?"* (QS. an-Nisâ' [4]: 20)

Oleh karena itu, tidak perlu mengulangi penjelasan ayat-ayat ini.

V. Jika Diartikan dengan Pernikahan Mut'ah, Ayat ini Terputus dari Ayat Sebelumnya

Jika ayat ini diartikan dengan pernikahan mut'ah maka akan menimbulkan pembahasan baru yang terputus dari konteks ayat sebelum dan sesudahnya. Sebab, menurut sudut pandang mereka, ayat itu akan beralih pada pembicaraan tema yang lain, yaitu akad pernikahan mut'ah, berbeda dengan konteks ayat sebelumnya, yaitu pernikahan permanen yang sah.

Dan ini tidak benar menurut pengertian bahasa. Sebab, seperti telah diketahui bahwa huruf *fâ'* dalam kalimat *famas tamta'tum* berfungsi menghubungkan antara kalimat sesudahnya dan kalimat sebelumnya. Jika tidak, susunan Al-Qur'an itu akan bercerai-berai. Maka merangkaikan (*'athaf*) dengan huruf *fâ* mencegah terputusnya pengertian kalimat sesudahnya dari pengertian kalimat sebelumnya. Maka bisa dipastikan bahwa firman Allah SWT *famas tamta'tum bihi minhunna* berarti bersenang-senang (*istimtâ'*) melalui pernikahan permanen yang sah, bukan dengan pernikahan mut'ah, karena *'athaf* itu berfungsi mencegah keterputusan ini.

Pengertian ini ditunjukkan pada akhir ayat, *"Dan barangsiapa di antara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk menikahi perempuan merdeka lagi beriman, ia boleh menikahi perempuan yang beriman dari budak-budak yang kamu miliki."* (QS. an-Nisâ' [4]: 25)

Hal itu diikuti firman Allah SWT yang menjelaskan sebabnya, yaitu, *"Itu adalah bagi orang-orang yang takut kepada kesulitan menjaga diri (dari perbuatan zina) di antara kamu, dan kesabaran itu lebih baik."* (QS. an-Nisâ' [4]: 25)

Tidak diragukan lagi, konteks kalimat ini dari awal hingga akhir khusus berkenaan dengan pernikahan permanen yang sah. Ini mencegah diartikannya ayat tersebut dengan pengertian pernikahan mut'ah, dan juga mencegah anggapan bahwa ayat itu menunjukkan pernikahan mut'ah. Hal itu karena adanya kesatuan konteks yang menyusun kesatuan tema yang hukum-hukumnya dijelaskan dalam ayat-ayat tersebut. Sehingga, kalau pernikahan mut'ah dibolehkan, tentu ayat itu tidak akan mengungkapkan dengan jelas bolehnya menikahi budak, dan tentu seseorang tidak akan terpaksa harus melakukan hal itu, dan tentu pembuat syariat tidak akan menjadikan adanya rasa takut akan perbuatan zina. Kemudian Dia menetapkan sifat sabar dalam meninggalkan pernikahan dengan budak itu lebih baik daripada menikahinya. Akan tetapi, dalam pernikahan mut'ah terdapat keleluasaan untuk memilih semua itu kalau memang dihalalkan.[34]

Catatan:

1. Ungkapan di atas dapat dirangkum ke dalam dua kesimpulan sebagai berikut:
   a. Mengartikan firman Allah SWT: *famas tamta'tum* dengan pernikahan mut'ah akan menyebabkan tercerai-berainya susunan Al-Qur'an.

---

[34]*Ibid.*, hal. 17-18.

b. Kalau pernikahan mut'ah itu dibolehkan, tentu ayat tersebut tidak akan mengungkapkan dengan jelas bolehnya menikahi budak ketika seseorang terpakasa harus menempuh jalan tersebut. Padahal, Allah SWT berfirman, *"Dan barangsiapa di antara kamu yang tidak cukup perbelanjaannya ...."*

Kesimpulan pertama dikutip dari kitab *al-Wasyî'ah fi Naqdh 'Aqâ'id asy-Syî'ah* karya Mûsâ Jârullâh. Di situ ia mengatakan, "Saya melihat bahwa dari segi bahasa kalimat yang mulia ini tidak dipandang telah diturunkan berkenaan dengan pernikahan mut'ah. Sebab, struktur kalimat ini akan rusak dan susunan ayat yang mulia ini akan berantakan kalau kita katakan bahwa ia turun berkenaan dengan itu."[35] Etika dalam berdiskusi menuntut adanya kejelasan sumber-sumber pemikiran dan memenuhi hak setiap orang yang memiliki haknya. Akan tetapi, profesor itu telah membatalkan prinsip moral ini dengan wawasan yang sempit. Ia telah mengulang-ulang hal itu, seperti yang Anda ketahui.

2. Penelitian terhadap kondisi lingkungan yang ada pada saat ayat itu diturunkan akan membantu pengkajian terhadap ayat tersebut dan membatasi pengertiannya. Maka ahli tafsir yang sadar harus memperhatikan kondisi-kondisi yang ada pada masa turunnya ayat tersebut dengan pikiran jernih. Jika tidak, kajian terhadap ayat itu dengan pikiran yang diliputi pemahaman-pemahaman negatif akan menyulitkan langkah mufasir itu dan menghalanginya untuk sampai kepada hakikat.

Yang jelas menurut sunah, bahwa pernikahan mut'ah disyariatkan dan dihalalkan dengan sunah Nabi saw atau dengan persetujuannya terhadap apa yang berlaku pada masa awal Islam. Sementara, ayat itu diturunkan untuk menegaskan apa yang telah disyariatkan Nabi saw yang didasarkan pada perintah dari Allah SWT. Hal-hal berikut menunjukkan hal tersebut:

1. Hadis yang diriwayatkan Ibn Abî Hâtim dari Ibn 'Abbâs, bahwa ia berkata, "Pernikahan mut'ah itu berlaku pada masa awal Islam. Seseorang yang mendatangi suatu negeri tanpa membawa seseorang yang akan menjaga barang-barang miliknya, ia menikahi seorang perempuan hingga jangka waktu tertentu ketika ia tidak memerlukannya lagi. Maka perempuan itu mengawasi barang miliknya dan menjaganya agar tidak hilang."

---

[35]Mûsâ Jârullâh, *al-Wasyî'ah fi Naqdh 'Aqâ'id asy-Syî'ah*, hal. 32.

2. Ath-Thabrânî dan al-Baihaqî meriwayatkan hadis dari Ibn 'Abbâs, bahwa ia berkata, "Pernikahan mut'ah telah berlaku pada masa awal Islam. Seorang laki-laki yang mendatangi suatu negeri tanpa disertai seseorang yang mengetahui seluk-beluk negeri itu, ia menikah hingga jangka waktu tertentu ketika ia merasa tidak memerlukannya lagi untuk menjaga barang miliknya dan memelihara urusannya."
3. 'Abdur Razzâq, Ibn Abî Syaibah, al-Bukhârî, dan Muslim meriwayatkan hadis dari Ibn Mas'ûd, bahwa ia berkata, "Kami pergi berperang bersama Rasulullah saw dan kami tidak membawa istri-istri kami. Maka kami bertanya, 'Bolehkah kami berkebiri?' Namun, beliau melarang kami melakukan hal itu dan memberikan keringanan dengan membolehkan menikahi perempuan hingga jangka waktu tertentu. Kemudian Ibn Mas'ûd membaca ayat, *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengharamkan yang baik-baik yang Allah halalkan kepadamu?"*
4. 'Abdur Razzâq, Ahmad, dan Muslim meriwayatkan hadis dari Sibrah al-Jahanî, bahwa ia berkata, "Pada peristiwa Penaklukan Kota Makkah, Nabi saw mengizinkan kami untuk melaksanakan pernikahan mut'ah. Maka aku dan seorang laki-laki dari kaumku pergi ....
5. Ibn Syaibah, Ahmad, dan Muslim meriwayatkan hadis dari Sibrah, bahwa ia berkata: Saya melihat Rasulullah saw sedang berdiri di antara tiang masjid dan pintu. Beliau bersabda, "Wahai manusia, aku pernah mengizinkan kamu melakukan pernikahan mut'ah. Ketahuilah, Allah telah mengharamkannya hingga hari kiamat ... [36]
6. Al-Bukhârî dalam *Shahîh*-nya meriwayatkan hadis melalui sanadnya dari Jâbir bin 'Abdullâh dan Salamah bin al-Akwa'. Ia berkata: Kami berada dalam sebuah pasukan. Lalu Rasulullah saw menemui kami dan bersabda, "Telah diizinkan kepada kalian untuk melakukan pernikahan mut'ah, maka lakukanlah."[37]
7. Muslim dalam *Shahîh*-nya meriwayatkan hadis melalui sanadnya: Seorang utusan Rasulullah saw datang menemui kami. Ia berkata, "Sesungguhnya Rasulullah saw telah mengizinkan kalian untuk melakukan pernikahan mut'ah.[38]

---

[36]As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, 2/140.

[37]Al-Bukhârî, *ash-Shahîh*, 7/13, kitab *an-Nikâh*.

[38]Muslim, *ash-Shahîh*, 4/130, bab *Nikâh al-Mut'ah*.

8. Muslim dalam *Shahîh*-nya meriwayatkan hadis melalui sanadnya dari Salamah bin al-Akwa' dan Jâbir bin 'Abdullâh: Rasulullah saw menemui kami lalu mengizinkan kami untuk melakukan pernikahan mut'ah."[39]

Masih banyak lagi riwayat-riwayat yang mendorong al-Fakhr ar-Râzî dan lain-lain dalam kitab-kitab tafsir mereka untuk mengatakan bahwa pernikahan mut'ah itu dihalalkan pada permulaan Islam.[40]

Ayat itu—an-Nisâ': 24—adalah ayat Madaniyah (turun di Madinah). Ayat itu turun dalam suasana kota Madinah saat itu. Ketika itu, di samping pernikahan permanen, berlaku pula pernikahan mut'ah dan pernikahan dengan hamba sahaya. Ayat itu dimasukkan ke dalam surat an-Nisâ' yang menjelaskan hukum-hukum dan hal-hal lain yang berkaitan dengan perempuan. Berdasarkan hal itu, tanpa berpindah tema ayat tersebut menjelaskan hukum pernikahan mut'ah terlebih dahulu, lalu menjelaskan pernikahan dengan hamba sahaya setelah menjelaskan hukum pernikahan permanen.

Orang yang meneliti ayat-ayat dalam surat tersebut dari ayat 1 hingga ayat 25 yang menjelaskan pernikahan dengan hamba sahaya, mengetahui bahwa hukum-hukum yang dijelaskan dalam ayat-ayat tersebut adalah berkenaan dengan pernikahan permanen. Di situ ditetapkan hukum-hukum sebagai berikut:

1. Boleh menikahi perempuan yang kamu senangi hingga empat orang dengan syarat dapat berlaku adil. Jika tidak dapat berlaku adil, cukuplah seorang istri saja (ayat 3).
2. Wajib memberikan sedekah dan mahar kepada istri, dan tidak boleh mengambil sedikit pun dari mahar tersebut kecuali dengan izinnya (ayat 4).
3. Hukuman bagi perempuan yang berbuat durhaka (ayat 7).
4. Pewarisan di antara suami-istri, memiliki anak ataupun tidak (ayat 12).
5. Larangan terhadap tradisi jahiliah berupa pewarisan istri, yaitu istri yang ditinggal mati oleh suaminya dianggap sebagai bagian dari harta peninggalan (ayat 19).
6. Larangan menahan istri yang sudah tidak disenangi dan mengambil kembali mahar yang telah diberikan kepadanya secara paksa.

---

[39] *Ibid.*

[40] Al-Fakhr ar-Râzî, *Mafâtih al-Ghayb*, 10/49.

7. Perintah untuk memperlakukan istri dengan baik dalam ucapan, pemberian nafkah, dan tidur (ayat 19).
8. Apabila ingin mengganti istri dengan istri yang lain dan apabila memberikan harta yang banyak kepada salah seorang di antara istri-istrinya sebagai sedekah, tidak boleh diambil kembali Kalau ia mengambilnya kembali, berarti ia telah berbuat lalim (ayat 20).

Kemudian dijelaskan perempuan-perempuan yang tidak boleh dinikahi dalam tiga ayat (ayat 21, 22, dan 23).

Penjelasan tentang pernikahan permanen dan tugas-tugas suami-istri ditutup dengan firman Allah SWT, "... *dan (diharamkan juga kamu menikahi) wanita yang bersuami kecuali budak-budak yang kamu miliki.*" (QS. an-Nisâ' [4]: 24)

Selain itu, ketika menjelaskan hukum yang berlaku pada masa itu, syariat menyebutkan hukum dua hal berikut:

1. Pernikahan mut'ah. Hal itu ditunjukkan dengan firman-Nya, "*Maka istri-istri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna) sebagai sesuatu kewajiban.*" (QS. an-Nisâ' [4]: 24)
2. Pernikahan dengan hamba sahaya. Hal itu ditunjukkan dengan firman-Nya, "*Dan barangsiapa di antara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk menikahi perepmpuan merdeka lagi beriman, ia boleh menikahi wanita yang beriman dari budak-budak yang kamu miliki.*" (QS. an-Nisâ' [4]: 25)

Hal tersebut tidak dipandang sebagai perpindahan dari menjelaskan masalah pernikahan permanen ke masalah pernikahan mut'ah, kemudian ke pernikahan dengan hamba sahaya. Ketika ayat itu turun, pernikahan mut'ah telah berlaku, seperti halnya pernikahan dengan hamba sahaya. Maka, merasa cukup dengan penjelasan tentang hukum pernikahan permanen dan tidak menyinggung jenis pernikahan yang lain adalah menyalahi kesempurnaan syariat.

Dari sini diketahui bahwa, yang dimaksud dengan firman Allah SWT: *istamta'tum* bukan dalam pengertian bahasa, yakni bersenang-senang dan mencari kelezatan. Melainkan kalimat itu digunakan dalam pengertian akad pernikahan mut'ah. Hal itu tampak jelas jika memperhatikan riwayat-riwayat di atas, yaitu di dalamnya disebutkan kata mut'ah dalam pengertian akad pernikahan mut'ah. Yang dilakukan profesor itu dan lain-lain dengan menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya, adalah mengartikan

lafaz itu dalam pengertian bahasa karena tidak mengetahui maksud istilah tersebut yang berlaku pada masa itu. Mengartikan lafaz itu dengan pengertian bahasa adalah seperti mengartikan lafaz-lafaz salat, shaum, dan haji dengan pengertian bahasa.

Kalau profesor itu merujuk pada teks-teks yang berkenaan dengan kata tersebut dalam kitab-kitab tafsir, seperti tafsir ath-Thabarî dan *ad-Durr al-Mantsûr,* tentu akan diketahui bahwa lafaz tersebut, pada saat itu, benar-benar berkenaan dengan pernikahan mut'ah. Tidak ada arti lain selain arti tersebut. Adapun menggantikan lafaz *an-nikâh* dan *az-zuwâj* dengan lafaz ini adalah untuk menyiarkan tujuan dari akad pernikahan ini. Untuk itu, digunakan lafaz *ajr* untuk menggantikan lafaz *mahr* untuk menunjukkan keharusan membayarkannya dan tidak melalaikannya.

Sehingga jelaslah bahwa surah itu dari awal hingga akhir ayat 25 dimaksudkan untuk meluruskan masalah-masalah yang muncul pada masa itu, serta menjelaskan hukum-hukumnya dan batasan-batasannya. Hal itu karena tuntutan penyempurnaan syariat.

Sebab Penggunaan Huruf *Fâ' at-Tafrî'*

Satu lagi pembahasan, mengapa penjelasan tentang pernikahan mut'ah dimunculkan dengan menggunakan huruf *fâ' at-tafrî'.* Allah SWT berfirman, *Maka perempuan-perempuan yang telah kamu nikahi mut'ah* (istamta'tum), *berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna).* Padahal, tidak sedikit pun hal itu disinggung dalam ayat-ayat sebelumnya.

Akan tetapi, jawaban terhadap pertanyaan ini sangat jelas. Sebab, yang membenarkan masuknya tema pernikahan mut'ah ke dalam ayat tersebut adalah dua kalimat sebelumnya. Masing-masing dari kedua kalimat itu menunjukkan jenis pernikahan ini. *Pertama,* kalimat ... *hendaklah kamu mencari dengan hartamu. Kedua, istri-istri untuk dinikahi, bukan untuk melakukan perzinaan dengannya.*

Masing-masing dari kedua syarat ini menunjukkan pernikahan mut'ah.

Allah SWT berfirman, *Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian, (yaitu) mencari dengan hartamu istri-istri untuk dinikahi, bukan untuk berzina.* Maka istri-istri yang telah nikahi mut'ah itu ....

Penjelasannya, Allah SWT berfirman, *Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian.* Apakah Dia hendak menghalalkan "selain yang demikian" itu dengan pernikahan permanen atau dengan sesuatu yang lain? Kemungkinan pertama, ayat itu keluar dari

pokok pembahasan untuk menjelaskan sesuatu yang sudah jelas. Yaitu, menjelaskan suatu pernikahan selain yang diharamkan dengan pernikahan permanen. Tetapi, apa yang mendorong dijelaskan sesuatu yang sudah jelas, khususnya ketika dalam surah yang sama dijelaskan, "... *maka nikahilah perempuan-perempuan yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat.*" (QS. an-Nisâ' [4]: 4)

Maka tak diragukan munculnya kemungkinan lain. Yaitu, bahwa hal itu dimaksudkan untuk menjelaskan pernikahan yang dicari dengan harta, tetapi harta (sedekah) itu tidak terlalu besar. Sebab, kalau mahar itu tidak dibayarkan (karena terlalu besar), tentu akad pernikahan tersebut batal. Firman Allah: ... *selain yang demikian itu* ... dijelaskan dengan firman-Nya: ... *hendaklah kamu mencari dengan hartamu* .... Hal itu tidak lain selain pernikahan mut'ah, bukan pernikahan permanen. Sebab, mahar pada pernikahan permanen tidak wajib, bahkan boleh ditinggalkan. Allah SWT berfirman, "*Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya.*" (QS. al-Baqarah [2]: 236)

Ibn Qudâmah berkata, "Dianjurkan agar jangan meninggalkan pemberian mahar dalam pernikahan. Sebab, Rasulullah Saw. menikahkan putri-putrinya dan perempuan lain, serta beliau sendiri menikah tanpa meninggalkan pemberian mahar.[41]

Ini kebalikan dari pernikahan mut'ah. Batas waktu dan mahar dalam pernikahan mut'ah adalah wajib. Akad pernikahan mut'ah akan batal kalau salah satu dari keduanya ditinggalkan. Imam ash-Shâdiq berkata, "Akad pernikahan mut'ah itu tidak sah kecuali dengan dua hal, yaitu ada batas waktu yang ditentukan dan mahar yang telah ditentukan."[42] Untuk itu, penggunaan huruf *fâ tafrî'* dalam ayat tersebut tidak menjadi masalah.

Kemudian ayat itu menjelaskan bahwa istri itu adalah yang dinikahi secara sah (*muhshinan*), bukan pezina. Allah SWT berfirman, ... *muhshinîna ghayra musâfihîna* ... (istri-istri untuk dinikahi, bukan untuk berzina). Yaitu, agar pertemuan (antara laki-laki dan perempuan) itu dengan niat untuk menikah, bukan dengan niat untuk berzina. Sebab, kadang-kadang pernikahan mut'ah itu keluar

---

[41]*Al-Mughnî*, 7/136, pembahasannya jelas tentang tidak adanya kewajiban dan tidak adanya perbedaan pendapat di antara mazhab-mazhab dalam hal tersebut.

[42]Al-Hurr al-'Amilî, *al-Wasâ'il*, hal. 14, bab 17 di antara bab-bab mut'ah, hadis no. 1, dan sanadnya sahih.

dari aturan yang semestinya, yaitu laki-laki mengambil perempuan untuk melakukan perzinaan, bukan untuk menikah. Allah SWT memerintahkan agar tujuan pernikahan mut'ah itu untuk menikah, bukan untuk berzina. Maka pengertian itu pun tetap sahih walaupun digunakan huruf *fâ'* dalam kalimat tersebut yang menunjukkan sesuatu yang kadang-kadang dilakukan laki-laki untuk berzina, bukan untuk menikah.

Pernikahan dengan hamba sahaya pun termasuk dalam perintah itu. Sebab, pada umumnya hal itu merupakan pangkal terjadinya perzinahan. Allah SWT mensyaratkan adanya kesucian diri (*al-'iffah*) dalam dua pernikahan tersebut dengan firmannya, *"Perempuan-perempuan yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan pula perempuan yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraan (suami simpanan)."* (QS. an-Nisâ' [4]: 24)

Pendek kata, pembuka pembicaraan, dengan dua kalimat, mengandung pengertian pernikahan mut'ah. Hal itu dibenarkan dengan dipergunakannya huruf *fa'*.

Dengan demikian, diketahui bahwa susunan Al-Qur'an itu tidak tercerai-berai dan bahwa penjelasan di atas menuntut pembenaran terhadap apa yang dipahami oleh ulama salaf terhadap kalimat tersebut walaupun mereka berbeda pendapat dalam hal apakah ada penghapusan (*nasakh*) atau tidak ada.

Orang yang merujuk pada kitab-kitab hadis, tafsir, dan fiqih akan melihat bahwa para ahli hadis, ahli tafsir, dan fukaha menerima turunnya ayat tersebut berkenaan dengan akad pernikahan mut'ah. Mereka hanya berbeda pendapat dalam hal apakah kehalalannya masih tetap berlaku atau tidak. Mereka telah meriwayatkan hadis dari Nabi Saw. bahwa beliau mengharamkannya, sebagaimana merekajuga meriwayatkannya dari yang lain. Tidak ada seorang pun di antara mereka yang mengatakan bahwa mengartikan ayat tersebut dengan pernikahan mut'ah akan merusak struktur ayat atau terdapat cacat dalam penjelasannya.

Ini semua tentang hal pertama. Adapun tentang hal kedua, yaitu kalau pernikahan mut'ah itu dibolehkan, tentu tidak perlu dikemukakan alternatif lain berupa pernikahan dengan hamba sahaya. Padahal, Allah SWT menetapkan syarat dalam menikahi mereka, yaitu tidak adanya kemampuan untuk menikahi perempuan merdeka untuk seterusnya atau diperkirakan tidak akan mampu.

Jawaban: Pada umumnya hamba sahaya menjadi pelacur. Oleh karena itu, tidak boleh menikahi mereka kecuali ketika sangat

terpaksa dan tidak memiliki bekal materi untuk menikahi perempuan suci. Untuk itu, dalam menikahi mereka disyaratkan adanya kesucian diri (*al-ihshân*). Allah SWT berfirman, ... *perempuan-perempuan yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan pula perempuan yang mengambil laki-laki sebagai piaraan* .... Anda tidak menemukan syarat ini dalam pernikahan dengan perempuan merdeka. Ini tidak lain kecuali karena adanya kemungkinan majikan menzinai mereka.

Adapun memberikan batasan dengan pernikahan mut'ah saja tanpa memberikan alternatif berupa pernikahan dengan hamba sahaya merupakan persangkaan semata. Penulis itu mengira bahwa cukup dengan pernikahan mut'ah sehingga tidak perlu alternatif lain berupa pernikahan dengan hamba sahaya. Sebab, kebanyakan perempuan janda menolak dirinya dinikahi dengan perniakahan mut'ah, apalagi gadis. Maka ketika itu Pembuat syariat membuka jalan ketiga, yaitu pernikahan dengan hamba sahaya ketika tidak memiliki perbelanjaan.

Perempuan yang dinikahi dengan pernikahan mut'ah, menurut penulis itu, tidak berbeda dengan perempuan pelacur yang mejajakan dirinya di klab-klab malam, hotel-hotel, dan rumah-rumah bordil. Bersenang-senang dengan mereka tidak memerlukan lagi pernikahan dengan hamba sahaya. Padahal, perempuan yang dinikahi dengan pernikahan mut'ah yang disyariatkan dengan Al-Qur'an dan sunah adalah perempuan merdeka dan memelihara diri. Mereka tidak sama dengan pelacur yang melakukan perbuatan keji—semoga Allah melindungi kami dan Anda dari kejahatan diri kita sendiri.

Sampai di sini, jelaslah bahwa apa yang ditunjukkan Al-Qur'an tentang bolehnya pernikahan mut'ah tidak ada keraguan lagi. Namun, dengan syarat peneliti terhindar dari pemikiran negatif dan dari ucapan imam ini atau itu. Tidak ada halangan untuk mengambil pengertian Al-Qur'an seperti itu kecuali kalau ada bukti bahwa hukum itu telah dihapus dengan dalil-dalil yang pasti (*qath'î*). Selain itu, orang-orang yang mengatakan bahwa hukum itu telah dihapus berbeda pendapat dalam menentukan kapan penghapusan itu dilakukan hingga mucul berbagai pendapat seperti yang Anda ketahui.

Adapun bacaan ayat itu dengan penambahan *ilâ ajalim musammâ* (hingga batas waktu yang telah ditentukan) tidak berarti hal tersebut merupakan bagian dari ayat *mahdzûf* (yang tersembunyi). Melainkan pembacaan kalimat itu dimaksudkan untuk menjelas-

kan maksud. Pembacaan seperti itu dilakukan oleh Ibn Mas'ûd, Ubay bin Ka'ab, dan Ibn 'Abbâs, bukan Ibn Mas'ûd saja seperti yang diduga oleh penulis itu. Maka perhatikanlah.[43]

VI. Menyanggah Orang-orang yang Membolehkannya dengan Sunah

Penulis itu cenderung menujukan penjelasannya itu sebagai kritikan kepada orang-orang yang membolehkan pernikahan mut'ah. Ia berkata, "Mereka mengatakan bahwa Rasulullah Saw. telah membolehkan pernikahan mut'ah kepada para sahabatnya. Jawaban kepada mereka adalah bahwa pembolehan ini hanya diberikan untuk suatu hal yang sangat mendesak pada hari Penaklukan Kota Makkah. Ini merupakan pengecualian dari prinsip yang mengharamkannya. Telah terbukti secara pasti adanya penghapusan hukum pernikahan mut'ah itu dengan hadis-hadis sahih. Maka hukum pernikahan mut'ah itu kembali pada prinsipnya semula, yaitu pengharamannya."[44]

Penulis yang bersikap objektif akan mengutip dalil dari pendapat yang berlawanan dengan lapang dada. Akan tetapi, sayang sekali, penulis itu menghindari cara tersebut. Maka ia mengutip dalil dari orang yang membolehkan pernikahan mut'ah dengan sangat minim. Yaitu, bahwa orang-orang yang membolehkannya berargumen dengan dalil-dalil sahih dalam kitab-kita *Shahîh* dan *Musnad* yang menunjukkan dengan jelas bahwa Nabi Saw. menerima syariat pernikahan mut'ah dari Allah. Beliau tidak pernah mengharamkannya hingga beliau wafat. Telah disebutkan bahwa pengharaman pernikahan mut'ah itu muncul setelah Rasulullah Saw. wafat. Berikut ini adalah beberapa riwayat tentang hal itu.

1. Muslim melalui sanadnya meriwayatkan hadis dari Abû Nadhr. Ia berkata: Aku berada di samping Jâbir bin 'Abdullâh. Lalu seseorang datang kepadanya dan berkata, "Ibn 'Abbâs dan Ibn Zubair berselisih pendapat tentang dua mut'ah." Maka Jâbir menjawab, "Kami melaksanakan kedua mut'ah itu bersama Rasulullah Saw. Kemudian 'Umar melarang keduanya, lalu kami pun tidak pernah melakukannya lagi."[45]

---

[43]Silakan lihat tafsir *ad-Durr al-Mantsûr*, 2/140.

[44]*Al-Muqaddimah*, hal. 22.

[45]Muslim, *ash-Shahîh*, juz 4, bab *Nikâh Mut'ah*, hal. 131, hadis no. 8 dan al-Baihaqî, *as-Sunan*, 7/206.

2. Al-Baihaqî meriwayatkan hadis dari Abû Nadhrah dari Jâbir ra. Abû Nadhrah berkata: Aku katakan (kepada Jâbir) bahwa az-Zubair melarang mut'ah, sedangkan Ibn 'Abbâs memerintahkannya. Jâbir berkata, "Di hadapan kami berlaku hadis: 'Kami melakukan mut'ah pada masa Rasulullah Saw. dan Abû Bakar ra. Namun, ketika 'Umar menjadi khalifah, ia berpidato di hadapan orang-orang, 'Rasul Allah adalah Rasul ini dan Al-Qur'an adalah Al-Qur'an ini. Keduanya menghalalkan dua mut'ah tetapi aku melarangnya dan menghukum siapa saja yang melakukannya. Yang pertama adalah mut'ah dalam pernikahan. Aku tidak akan membiarkan seorang laki-laki menikahi perempuan hingga batas waktu yang tertentu, melainkan aku akan merajamnya dengan lemparan batu. Sedangkan yang kedua adalah mut'ah dalam haji ...'"[46]
3. Imam Ahmad meriwayatkan, melalui sanadnya, hadis dari para perawi yang semuanya *tsiqqat* dari 'Imrân bin Hushain. Ia berkata: Turun ayat tentang mut'ah dalam Al-Qur'an dan kami mengamalkannya bersama Rasulullah Saw. Tidak ada ayat lain yang menghapusnya dan Nabi pun tidak melarangnya hingga beliau wafat."[47]
4. Abû Ja'far ath-Thabarî, melalui sanad-sanadnya yang sahih dalam tafsirnya, meriwayatkan hadis dari Syu'bah dari al-Hakam. Syu'bah berkata: Aku bertanya kepada al-Hakam tentang ayat ini, apakah sudah di-*mansûkh* (dihapus hukumnya)? Ia menjawab, "Tidak." Selanjutnya al-Hakam berkata, "'Alî ra berkata, 'Kalau 'Umar ra tidak melarang mut'ah, tentu tidak akan ada yang berzina kecuali orang yang celaka.'"[48]

Masih banyak hadis-hadis semacam itu yang dimuat dalam kitab-kitab *Sunan* dan *Musnad,* yang menunjukkan bolehnya pernikahan mut'ah secara syariat pada zaman Rasulullah Saw., dan hal itu tetap berlaku sebagaimana asalnya. Akan tetapi, ada seseorang yang mengatakan menurut pendapatnya sendiri. Maka sunah itu berubah menjadi bid'ah.

Dalil yang paling jelas yang menunjukkan awal pengharaman pernikahan mut'ah adalah larangan dari Khalifah ('Umar). Dalam salah satu pidatonya ia berkata, "Ada dua mut'ah yang berlaku

---

[46]Al-Baihaqî, *as-Sunan,* 7/206 dan Muslim, *ash-Shahîh,* juz 4, bab tentang nikah mut'ah, hadis no. 1.

[47]Imam Ahmad, *al-Musnad,* 4/436.

[48]Ath-Thabarî, *at-Tafsîr,* 5/9.

pada zaman Rasulullah Saw. Tetapi aku melarang keduanya dan akan menghukum siapa saja yang melakukannya. Yaitu, mut'ah dalam haji dan mut'ah dalam pernikahan."

Ucapan dari 'Umar ini begitu terkenal seperti cahaya matahari di siang hari. Hal itu diriwayatkan oleh al-Jâhizh dalam *al-Bayân wa at-Tibyân* (2: 223), al-Jashshâsh dalam *Ahkâm al-Qur'ân* (1: 342 dan 345), al-Qurthubî dalam *Jâmi' al-Ahkâm* (2: 370), ar-Razî dalam *at-Tafsîr al-Kabîr* (2: 167), Ibn Qayyîm dalam *Zâd al-Ma'âd* (1: 444), dan sumber-sumber lain yang memuat kalimat tersebut.

Ar-Raghib, dalam *al-Muhâdharât,* mengatakan: Yahyâ bin Aktsam berkata kepada seorang syekh di Basrah, "Dalam hal bolehnya mut'ah, siapa yang Anda ikuti?" Syekh itu menjawab, "'Umar bin al-Khaththâb ra." Yahyâ bertanya lagi, "Bagaimana mungkin, 'Umar adalah orang yang paling keras menentangnya?" Syekh itu menjawab, "Karena hadis sahih menyebutkan bahwa ia naik mimbar dan berkata, 'Sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya telah menghalalkan dua mut'ah. Tetapi aku mengharamkannya bagi kalian dan akan menghukum siapa yang melakukannya.' Maka kami menerima kesaksiannya (bahwa Allah dan Rasul-Nya menghalalkan dua mut'ah—*penej.*) dan menolak pengharamannya."[49]

VII. Dalil-dalil Komunitas Umat yang Mengharamkan Pernikahan Mut'ah

Dalam pasal ini, profesor itu menyebutkan dalil-dalil orang-orang yang berpendapat tentang haramnya pernikahan mut'ah dan menjadikan pendapat yang mengharamkannya itu sebagai pendapat komunitas umat sebagaimana yang Anda ketahui. Seakan-akan Syi'ah yang merupakan seperempat atau sepertiga dari kaum Muslim tidak termasuk dalam komunitas umat ini. Seakan-akan kaum Syi'ah itu menyimpang, seperti juga para imam ahlulbait yang merupakan sandingan Al-Qur'an, adalah tidak termasuk dalam komunitas umat. Kalau ia seorang yang adil, tentu ia akan mengatakan, "Dalil-dalil orang-orang yang berpendapat tentang keharamannya" tanpa menggunakan kalimat "komunitas umat".

Namun demikian, ia menukil argumentasi mereka dengan firman Allah SWT, *"Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki. Maka*

---

[49]Ar-Râghib, *al-Muhâdharât,* 2/94.

sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. Barangsiapa mencari yang di balik itu maka mereka itulah oang-orang yang melampaui batas." (QS. al-Mu'minûn [23]: 5-7)

Kesimpulannya, perempuan yang dinikahi dengan pernikahan mut'ah itu bukan budak, seperti yang telah dijelaskan, dan bukan pula istri karena tidak adanya konsekuensi dari sebuah akad pernikahan yang sah, seperti pemberian nafkah (mahar), pewarisan, dan talak.[50]

Catatan:

Ia telah mencampuradukkan konsekuansi sesuatu dengan esensinya. Yang berbahaya adalah hilangnya esensi, bukan konsekuensi. Sedangkan pernikahan merupakan pengikat antara suami-istri, sebagaimana jual-beli mengikat antara dua harta (uang dan barang). Maka yang harus ada, seperti yang disebutkan dalam definisinya, adalah suami-istri atau uang dan barang. Adapun yang selain itu hanyalah konsekuensi yang kadang-kadang muncul dan kadang-kadang tidak muncul. Ia telah menyebutkan bahwa di antara konsekuensi-konsekuensi pernikahan adalah pemberian nafkah, pewarisan, dan talak. Ia menduga bahwa tidak terpenuhinya salah satu dari ketiga hal itu menyebabkan hilangnya hakikat pernikahan. Padahal, tidak demikian halnya. Buktinya, dalam kasus-kasus berikut ini hilang konsekuensi pernikahan tetapi tidak hilang hakikat pernikahan tersebut:

1. Perempuan yang melakukan *nusyuz*. Tidak wajib memberikan nafkah kepadanya, padahal statusnya adalah sebagai istri.
2. Istri yang belum cukup umur. Ia tidak wajib dinafkahi.
3. Istri yang membunuh suaminya. Ia tidak memperoleh warisan dari suaminya, padahal statusnya sebagai istri.
4. Istri yang kafir. Ia tidak mendapat warisan dari suaminya yang Muslim, padahal statusnya sebagai istri. Demikian pula, istri yang Muslimah tidak mendapat warisan dari suaminya yang kafir, menurut Ahlusunah.
5. Istri yang sakit gila dan cacat mental lainnya[51] dipisah tanpa talak.

---

[50]Kata pengantar buku *al-Ashl fî al-Asyyâ'* ..., hal. 26.

[51]Al-Khurqî dalam matan *al-Mughnî* berkata, "Siapa saja di antara suami-istri itu mendapatkan pasangannya itu menderita penyakit gila, lepra, dan kusta; atau perempuan itu rapat kemaluannya, telah dinikahkan, dan hernia; atau laki-laki itu gila; siapa saja di antara mereka menemukan hal itu, ia memiliki pilihan

Masih banyak kasus-kasus yang menyebabkan suami-istri berpisah tanpa talak. Sebagiannya disebutkan para ahli fiqih dalam bab *Mujawwizât al-Faskh* (hal-hal yang membolehkan pembatalan akad nikah), seperti istri yang sudah dilaknat oleh suaminya (dalam kasus li'an), ia dipisah tanpa talak.

Hendaknya profesor itu mempelajari esensi setiap sesuatu dan membedakannya dari konsekuensinya. Oleh karena itu, perempuan yang dinikahi dengan pernikahan mut'ah termasuk dalam maksud cakupan firman Allah SWT: *illâ 'alâ azwâjihim* (kecuali kepada istri-istri mereka) tanpa diragukan lagi.

Kemudian, ia mengutip argumen lain dari orang-orang yang melarang pernikahan mut'ah. Yaitu, firman Allah SWT, *"Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sehingga Allah memberikan kemampuan kepada mereka dengan karunia-Nya."* (QS. an-Nûr [24]: 33)

Mereka mengatakan bahwa kalau pernikahan mut'ah itu dihalalkan, tentu Allah SWT tidak akan memerintahkan agar menjaga kesucian diri. Sebab, syarat dan kewajiban yang harus dipenuhi dalam pernikahan mut'ah itu ringan dan mudah. Jadi, Allah tidak perlu memerintahkan agar menjaga kesucian diri.[52]

Catatan:

Penulis itu telah mencampuradukkan antara perempuan yang menjaga kesucian diri dan perempuan yang menjajakan diri di kelab-kelab malam, hotel-hotel, dan rumah-rumah bordil. Anda tahu bahwa banyak perempuan—karena wataknya yang keras—tidak mau dinikah mut'ah walaupun pernikahan itu halal. Sebab, tidak semua yang halal itu disukai oleh setiap orang. Untuk itu, diberikan alternatif untuk menjaga kesucian diri bagi pemuda yang tidak mampu melaksanakan pernikahan baik pernikahan mut'ah maupun pernikahan permanen.

Yang mengherankan, ia berargumen tentang haramnya pernikahan mut'ah dengan sunah melalui dua riwayat. Ia lupa terhadap sunah yang menghalalkannya. Telinga orang yang berilmu telah mendengar bahwa kekuasaan pada zaman kekhalifahan 'Umar bin al-Khaththâb telah menghalangi umat dari halalnya

---

untuk membatalkan akad pernikahan." *Al-Mughnî*, 7/109 yang ditashih oleh Muhammad Khalîl. Silakan lihat juga *al-Khilâf* karya ath-Thûsî, 2/396, pasal tentang cacat-cacat yang membolehkan dibatalkannya akad pernikahan, masalah ke-124.

[52]*Al-Muqaddimah*, hal. 28.

pernikahan mut'ah. Kalau tidak demikian, tentu larangan itu hanya merupakan teriakan di siang bolong.

Untuk itu, Ibn Abî Syaibah an-Nâfi' meriwayatkan bahwa Ibn 'Umar ditanya tentang mut'ah. Ia menjawab, "Haram." Lalu ia ditanya lagi bahwa Ibn 'Abbâs memberikan fatwa tentang kehalalannya. Ibn 'Umar berkata, "Tidak ada yang mendengarnya pada zaman kekhalifahan 'Umar."

Benar, kalau tidak ada yang mendengarkannya pada saat itu adalah karena hukuman 'Umar lebih menakutkan daripada pedang al-Hajjâj.

Akhirnya, kami kutip ucapan salah seorang tabi'in. Dalam mendefinisikan pernikahan mut'ah, ia mengatakan, "Laki-laki menikahi perempuan untuk jangka waktu tertentu dan disaksikan oleh dua orang saksi. Ia menikah dengan izin wali perempuan. Apabila jangka yang telah ditentukan itu berakhir maka laki-laki itu tidak lagi halal bagi perempuan itu. Perempuan itu pun berlepas diri dari laki-laki tersebut dan ia harus membersihkan apa yang terdapat dalam rahimnya. Di antara mereka berdua tidak ada pewarisan."[53]

VII. Apakah Nikah Mut'ah Termasuk Perzinaan

Dalam pembahasan yang diketengahkan penulis itu ada satu hal yang menunjukkan bahwa pernikahan mut'ah termasuk perzinaan. Ia berkata, "Di samping melarang dan mengharamkan perzinaan berkaitan dengan laki-laki dan perempuan yang melakukan perbuatan keji, Al-Qur'an juga mengajak mereka pada pernikahan permanen yang sah ....[54]

Catatan:

Seluruh kaum Msulim sepakat bahwa Islam telah menghalalkan pernikahan mut'ah selama beberapa hari pada peristiwa Penaklukan Kota Makkah—menurut penulis itu sendiri—atau pada masa sebelumnya, yaitu pada Perang Khaibar dan lain-lain—menurut pendapat yang lain. Pengertian bahwa pernikahan mut'ah itu termasuk perzinaan adalah bahwa wahyu dari langit memerintahkannya selama beberapa hari, beberapa bulan, atau beberapa tahun. Sedangkan perzinaan termasuk perbuatan-perbuatan keji dan Allah SWT tidak memerintahkannya. Allah

---

[53]Ath-Thabarî, *at-Tafsîr*, 5/9.

[54]*Al-Muqaddimah*, hal. 31.

SWT berfirman, *"Katakanlah, 'Sesungguhnya Allah tidak menyuruh (mengerjakan) perbuatan yang keji.'"* (QS. al-'Arâf [7]: 28)

Seorang Mulsim yang percaya pada Kitab Allah dan sunah Rasul-Nya tidak akan berpikir bahwa syariat Islam memperbolehkan perzinaan bagi kaum Muslim sekejap mata pun, dan memerintahkan keburukan. Demikian pula, pernikahan mut'ah berbeda dari perzinaan baik dalam objek, batasan, maupun karakteristiknya. Anda telah mengetahui definisinya.

Saya menduga bahwa upaya untuk memelihara kemuliaan Khalifah ('Umar) dan upayanya untuk berlepas diri dari mengharamkan sesuatu yang dihalalkan Allah akan mendorong suatu kaum pada pertanyaan-pertanyaan ini. Padahal, orang yang mengamati riwayat hidup para khalifah akan mengetahui bahwa hal itu bukan masalah pertama yang muncul dalam Islam, bukan yang pertama kali sunah berubah menjadi bid'ah. Tangan nafsu bermain dalam syariat, maka setiap masalah bergeser dari tempatnya.

Akan dijelaskan kepada Anda, bahwa Khalifah ('Umar) menetapkan talak tiga—dalam satu majelis—tanpa harus menunggu masa 'iddah dan rujuk. Ia mengatakan bahwa hal itu dihitung sebagai talak tiga. Padahal, hal itu bertentangan dengan Al-Qur'an dan sunah. Khalifah menyadari hal itu setelah masalah tersebut telah mencapai puncaknya.

Ketergelinciran yang tak Termaafkan

Doktor ad-Darînî meyakini bahwa pernikahan mut'ah dihalalkan ketika terjadi peristiwa Penaklukan Kota Makkah selama tiga hari saja (yaitu, Nabi yang agung dan selalu menjaga kemaluan menghalalkan perzinaan kepada para sahabatnya untuk berzina). Namun, ketika ia melihat bahwa terdapat hadis-hadis yang menunjukkan bahwa beliau Saw. melarangnya pada Perang Khaibar, ia pun menemukan hadis-hadis yang menujukkan bahwa pernikahan mut'ah itu pernah juga dihalalkan pada hari-hari sebelumnya. Perang Khaibar terjadi pada tahun ke-7 H., sedangkan Penaklukan Kota Makkah terjadi pada tahun ke-5 H. Ia berusaha untuk menggabungkannya untuk menjaga kemuliaan sahabat yang adil itu. Ia berkata, "Larangan pernikahan mut'ah oleh Rasulullah Saw. pada Perang Khaibar tidak menunjukkan bahwa beliau pernah mengizinkannya kepada para sahabatnya, kemudian beliau melarangnya. Mengapa sebagian mereka tidak meneruskan kebiasaan-kebiasaan jahiliah? Larangan terhadap pernikahan mut'ah adalah

seperti larangan terhadap tradisi-tradisi jahiliah lainnya yang diharamkan Islam tanpa didahului adanya izin atau keringanan untuk melakukannya."[55]

Catatan:

Di antara orang-orang yang melaksanakan pernikahan mut'ah itu adalah 'Abdullâh bin Mas'ûd dan Jâbir bin 'Abdullâh al-Anshârî. Tidak mungkin dikatakan bahwa mereka tidak mengetahui hukum Allah. Makna ucapan penulis itu adalah bahwa mereka berbuat zina selama jangka waktu yang lama hingga sampai kepada mereka larangan Nabi pada Perang Khiybar termasuk hal-hal yang tidak patut bagi para sahabat yang agung ini. Ibn Mas'ûd berkata, "Kami pergi berperang bersama Nabi Saw. tanpa membawa istri-istri kami. Maka kami bertanya kepada Nabi, 'Bolehkah kami berkebiri?' Beliau melarang kami melakukan hal itu dan memberikan keringanan kepada kami untuk menikahi perempuan hingga batas waktu tertentu." Kemudian 'Abdullâh membaca ayat, *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu haramkan apa-apa yang baik yang telah Allah halalkan bagi kamu."* (QS. al-Mâ'idah [5]: 87)[56]

Pada bagian akhir pembahasannya, ia menunjukkan pengharaman yang dibuat-buat yang didukung kekuasaan. Menghalalkan kemaluan perempuan bukanlah perkara langka yang pelakunya dapat dimaafkan, lebih-lebih jika yang melakukannya adalah orang-orang seperti 'Abdullâh bin Mas'ûd dan Jâbir bin 'Abdullâh; orang-orang pertama yang sering menemui Nabi Saw. Tentang diri mereka Rasulullah Saw. bersabda, "Aku mengizinkanmu untuk membuka tirai itu." Ia termasuk orang-orang yang pertama masuk Islam di Makkah dan wafat pada 32 H.[57] Apakah pantas orang seperi dia tidak mengetahui hukum Allah dan melaksanakan tradisi-tradisi jahiliah?

Kalau seorang penganut Syi'ah menuduh salah seorang sahabat dengan tuduhan seperti ini, tentu orang-orang yang berpendapat bahwa semua sahabat itu adil akan segera menentangnya. Akan tetapi, ...

Ini merupakan sebagian pembahasan tentang sunah yang pada saat ini oleh saudara-saudara kami Ahlusunah dijadikan bid'ah. Banyak di antara mereka yang tidak mempercayai orang-orang yang menghalalkannya. Padahal, kalau mereka kembali kepada

---

[55] *Ibid.*, hal. 23.

[56] As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, 2/140 dan ayat 87 surah al-Mâ'idah.

[57] Jamâluddîn al-Mazzî, *Nihâyah al-Kamâl*, 16/123.

Al-Qur'an dan sunah dengan pikiran jernih, tentulah mereka kembali pada kebenaran.

Upaya terakhir yang dapat dilakukan untuk membenarkan tindakan Khalifah itu adalah bahwa larangan tersebut merupakan larangan pemerintah, bukan larangan Allah mengingat adanya kemasalahatan dan kerusakan. Kalau kriteria itu hilang, gugurlah larangan tersebut. ❖

Masalah Ketujuh:

Kesaksian dalam Talak

Di antara yang membedakan Syi'ah Imamiyah dari mazhab-mazhab lainnya adalah pendapat Imamiyah bahwa kesaksian dua orang yang adil merupakan syarat dalam jatuhnya talak. Jika tidak ada dua orang saksi yang adil maka talak itu tidak sah. Hal ini ditentang oleh para fukaha yang lain.[1]

Syekh ath-Thusi berkata, "Setiap talak yang tidak disaksikan oleh dua orang Muslim yang adil, walaupun terpenuhi syarat-syarat lainnya, adalah tidak sah. Hal ini ditentang oleh semua fukaha lain dan tidak seorang pun di antara mereka yang menganggap keharusan adanya saksi."[2]

Pembahasan ini tidak terdapat di dalam kitab-kitab fiqih Ahlusunah. Masalah tersebut hanya terbatas pada pendapat-pendapat mereka dalam kitab-kitab tafsir ketika menafsirkan firman Allah SWT, *"Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujuklah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah"* (QS. ath-Thalâq [65]: 2). Ada di antara mereka yang menjadikan kesaksian itu sebagai syarat dalam talak dan rujuk dan ada pula yang menjadikannya sebagai syarat khusus dalam rujuk yang dipahami dari kalimat: *maka rujuklah mereka dengan baik.*

Ath-Thabari meriwayatkan hadis dari as-Saddî bahwa ia menafsirkan firman Allah SWT: *dan persaksikanlah dengan dua orang*

[1]Al-Murtadhâ, *al-Intishâr,* hal. 127-128.

[2]Ath-Thûsî, *al-Khilâf,* hal. 2, kitab *ath-Thalâq,* masalah ke-5.

saksi yang adil di antara kamu kadang-kadang dalam rujuk. Ia pun berkata, "Hadirkanlah saksi dalam menahan itu jika mereka menahan istri-istrinya." Yang dimaksud adalah rujuk. Di tempat lain disebutkan bahwa persaksian itu dalam rujuk dan dalam talak. Ia berkata, "(Persaksian itu) adalah ketika dilakukan talak dan ketika dilakukan rujuk."

Dinukil dari Ibn 'Abbâs bahwa ia menafsirkannya (persaksian itu) dalam talak dan rujuk.[3]

As-Suyûthî berkata, "'Abdur Razzâq meriwayatkan hadis dari 'Athâ': Nikah itu dengan saksi, talak itu dengan saksi, dan rujuk itu juga dengan saksi."

'Imrân bin Hushain ditanya tentang seorang laki-laki yang menalak istrinya tanpa kehadiran saksi dan merujuknya kembali tanpa kehadiran saksi. Ia menjawab, "Itu merupakan seburuk-buruk perbuatan. Ia menalak istrinya dengan cara bid'ah dan merujuknya kembali dengan tidak mengikuti sunah. Hendaklah ia menghadirkan saksi dalam talak dan rujuknya. Dan hendaklah ia memohon ampunan kepada Allah."[4]

Al-Qurthubî berkata, "Firman Allah SWT: ... *dan persaksikanlah* ... memerintahkan kepada kita untuk menghadirkan saksi dalam melakukan talak. Ada pula yang berpendapat bahwa harus menghadirkan saksi dalam melakukan rujuk. Yang jelas, keharusan persaksian itu adalah dalam rujuk, tidak dalam talak. Kemudian, persaksian itu hukumnya *mandûb* (sunah) menurut Abû Hanîfah, seprti firman Allah SWT, *"... dan persaksikanlah jika kalian melakukan jual beli."* Sedangkan menurut Imam Syâfi'î, perskasian itu wajib dalam rujuk.[5]

Al-Alusî berkata, *"Dan perskasikanlah dengan dua orang saksi yang adil* ketika melakukan rujuk jika kalian memilihnya atau ketika melakukan talak jika kalian memilihnya sebagai upaya melepaskan diri dari kecurigaan."[6]

Masih banyak pendapat-pendapat lain tentang penafsiran ayat tersebut.

Ada dua ulama yang mengungkapkan hakikat ini. Mereka adalah Ahmad Muhammad Syâkir al-Qâdhî al-Mishrî dan Syekh

---

[3]Ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, 28/88.

[4]As-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, 6/232.

'Imrân bin Hushain adalah sahabat dekat Imam 'Ali as.

[5]Al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, 18/157.

[6]Al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, 28/134.

Abû Zahrah. Ahmad Muhammad Syâkir al-Qâdhî al-Mishrî, setelah menukil dua ayat pertama surah ath-Thalaq, mengatakan, "Yang tampak dari konteks kedua ayat itu adalah bahwa firman Allah ... *dan persaksikanlah* ... berlaku dalam talak dan rujuk sekaligus. Perintah itu menunjukkan wajib karena *madlûl* (yang ditunjukkannya) adalah sesuatu hakiki. Perintah itu tidak ditujukan pada sesuatu yang bukan wajib—seperti mandub—kecuali dengan adanya qarinah. Sedangkan di sini tidak ada qarinah yang memalingkannya pada selain wajib. Bahkan qarinah-qarinah yang ada di sini menegaskan pengertiannya sebagai sesuatu yang wajib."

Selanjutnya ia mengatakan, "Barangsiapa yang menghadirkan saksi dalam melakukan talak maka talaknya itu dilakukan sesuai dengan cara yang telah diperintahkan. Seperti itu pula orang yang menghadirkan saksi dalam melakukan rujuk. Barangsiapa yang tidak melakukan demikian, ia telah melalaikan hukum-hukum Allah yang telah ditetapkan sehingga perbuatannya itu menjadi batal, tidak menghasilkan konsekuensi apa-apa."

Kemudian ia menambahkan, "Syi'ah berpendapat wajibnya menghadirkan saksi dalam talak, karena hal itu merupakan salah satu rukunnya. Tetapi mereka tidak mewajibkannya dalam rujuk. Membedakan di antara keduanya merupakan sesuatu yang aneh, tanpa dalil."[7]

Abû Zahrah berkata, "Para fukaha Syi'ah Imamiyah dan Isma'iliyah mengatakan bahwa talak itu tidak sah tanpa kehadiran dua orang saksi yang adil. Hal itu berdasarkan firman Allah SWT tentang hukum-hukum talak dalam surat ath-Thalâq, "... *dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah diberi pengajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barangsiapa yang bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan ke luar. Dan Dia memberinya rezeki dari arah yang tiada disangka-sangkanya*" (QS. ath-Thalâq [65]: 2-3). Perintah untuk menghadirkan saksi ini datang setelah menyebutkan ditetapkannya talak dan dibolehkannya rujuk. Maka yang pantas adalah memberlakukan persaksian itu dalam talak. Alasan ditetapkannya persaksian itu adalah untuk memberikan pelajaran kepada orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Sehingga hal itu akan menjernihkan dan menguatkan imannya. Sebab, kehadiran saksi yang adil tidak luput dari pelajaran yang baik yang

---

[7]Ahmad Muhammad Syâkir, *Nizhâm ath-Thalâq fî al-Islâm*, 118-119.

dipersembahkan kepada pasangan suami-istri tersebut. Maka mereka berdua mendapatkan jalan ke luar untuk menghindari talak yang merupakan sesuatu yang halal tetapi paling dibenci Allah SWT. Kalau kami boleh memilih untuk diberlakukan di Mesir, tentu kami akan memilih pendapat ini. Sehingga bagi sahnya talak, disyaratkan kehadiran dua orang saksi yang adil."[8]

Uraian di atas menunjukkan adanya kelompok yang berpendapat bahwa persaksian itu berlaku dalam rujuk saja dan ada pula yang berpendapat bahwa persaksian itu berlaku dalam rujuk dan talak. Tidak ada yang berpendapat bahwa persaksian itu berlaku dalam talak saja kecuali yang saya ketahui dari ucapan Abû Zahrah. Berkenaan dengan itu, setelah menukil teks tersebut, kami harus mendalami dan mengambil petunjuk dari Kitab Allah untuk menetapkannya.

Allah SWT berfirman, *"Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar), dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka (diizinkan) ke luar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah. Dan barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah maka sesunguhnya dia telah berbuat lalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu suatu hal yang baru. Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya maka rujuklah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik, dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah diberi pengajaran dengan itu orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barangsiapa yang bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan mengadakan baginya jalan ke luar."* (QS. ath-Thalâq [65]: 1-2)

Yang dimaksud dengan *balaghna ajalahunna* adalah mereka mendekati akhir masa iddahnya. Sedangkan yang dimaksud dengan *amsikûhunna* adalah ungkapan kiasan yang berarti rujuklah mereka, sebagaimana yang dimaksud dengan *bimufâraqatihinna* yang berarti membiarkan mereka keluar dari masa iddahnya dan menjadi *bâ'in.*

Tidak diragukan bahwa firman Allah SWT, ... *dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil* menunjukkan perintah wajib

---

[8]Abû Zahrah, *al-Ahwâl asy-Syakhshiyyah,* hal. 365, seperti juga terdapat dalam *al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Khamsah,* hal. 131 (dan ayat 2-3 surah ath-Thalâq.

seperti perintah-perintah lainnya yang terdapat dalam syariat dan tidak dapat diubah menjadi pengertian lain kecuali dengan dalil lain. Terdapat beberapa kemungkinan sebagai berikut:

1. Kalimat tersebut menjadi syarat bagi kalimat: *maka ceraikanlah mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya.*
2. Kalimat tersebut menjadi syarat bagi kalimat: *maka rujuklah mereka dengan cara yang baik.*
3. Kalimat tersebut menjadi syarat bagi kalimat: *atau ceraikanlah mereka dengan cara yang baik.*

Tidak seorang pun mengatakan bahwa syarat itu berlaku pada bagian yang terakhir. Sehingga berlakunya syarat itu berkisar pada bagian pertama dan bagian kedua. Yang jelas, syarat tersebut berlaku pada bagian pertama. Hal itu karena ayat tersebut menjelaskan hukum-hukum talak dan dibuka dengan kalimat: *Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu ....* Dalam ayat tersebut disebutkan beberapa hukum talak sebagai berikut:

1. Talak itu dilakukan pada masa iddah mereka.
2. Menghitung masa iddah.
3. Mereka tidak boleh keluar dari rumah (selama masa iddah).
4. Suami boleh memilih antara merujuk dan menceraikannya ketika mendekati akhir masa iddahnya.
5. Kehadiran dua orang saksi yang adil di antara kamu.
6. Masa iddah perempuan yang tidak tetap masa haidnya (*mustarâbah*).
7. Iddah perempuan yang tidak haid padahal dalam usia haid.
8. Iddah perempuan yang sedang hamil.

Apabila Anda perhatikan sejumlah ayat dalam surat ini dari ayat pertama hingga ayat ketujuh, Anda akan menemukan bahwa ayat-ayat tersebut menjelaskan hukum-hukum talak. Sebab, itulah maksud sebenarnya, bukan rujuk yang dipahami dari firman-Nya: *famsikûhunna* (maka rujuklah mereka) yang merupakan sisipan saja.

Berikut ini adalah beberapa riwayat dari para imam kami as.

Muhammad bin Muslim meriwayatkan: Seorang laki-laki datang kepada Amirul Mukminin as di Kufah. Ia berkata, "Saya telah menceraikan istri saya setelah ia suci dari haidnya sebelum saya mencampurinya." Amirul Mukminin as bertanya, "Apakah engkau menghadirkan dua orang saksi yang adil seperti yang Allah perin-

tahkan kepadamu?" Orang itu menjawab, "Tidak." Maka beliau berkata, "Kembalilah kepadanya karena talakmu tidak sah."[9]

Bakîr bin A'yun meriwayatkan hadis dari ash-Shâdiqain as bahwa keduanya berkata, "Walaupun ia menceraikannya dalam masa iddahnya dan dalam keadaan suci, belum dicampuri, tetapi hal itu tidak dipersaksikan oleh dua orang yang adil, maka talaknya tidak sah."[10]

Muhammad bin al-Fudhail meriwayatkan hadis dari Abû al-Hasan as bahwa beliau berkata kepada Abû Yûsuf, "Agama itu bukan qiyas seperti qiyas yang kamu dan kawan-kawanmu lakukan. Allah menetapkan talak dalam Kitab-Nya dan menegaskannya dengan kesaksian dua orang. Kedua saksi itu tidak diridhai kecuali dua orang yang adil. Dia pun menetapkan pernikahan kembali (rujuk) dalam Kitab-Nya dan membiarkannya tanpa saksi. Maka kalian mendatangkan dua orang saksi dalam sesuatu yang dibatalkan Allah dan membatalkan dua orang saksi dalam sesuatu yang ditegaskan Allah 'Azza wa Jalla. Kalian mengesahkan perceraian oleh orang gila dan yang sedang mabuk. Kemudian Dia menyebutkan hukum perlindungan terhadap keluarga.[11]

Ath-Thabrasî berkata, "Para mufasir mengatakan, 'Mereka diperintahkan untuk mendatangkan dua orang saksi yang adil ketika melakukan talak dan rujuk sehingga istri tidak mengingkari rujuk dan suami tidak mengingkari talak setelah berakhir masa iddah.' Ada juga yang mengatakan bahwa itu artinya, 'Datangkanlah saksi dalam melakukan talak untuk memelihara agama kalian.'"

Itulah hadis-hadis yang diriwayatkan dari para imam kami as. Secara lahiriah, ini lebih pantas. Karena, jika kita mengartikan bahwa kesaksian itu berlaku dalam talak maka hal itu merupakan sesuatu yang menuntut penetapan wajib, dan kesaksian itu termasuk syarat-syarat sahnya talak. Sedangkan orang yang mengatakan bahwa kesaksian itu berlaku dalam rujuk, itu berarti kesaksian tersebut merupakan sunah."[12]

Kemudian, Syekh Ahmad Muhammad Syâkir, hakim syariat di Mesir, menulis sebuah buku tentang talak dalam Islam. Ia menghadiahkan sebuah naskahnya disertai sepucuk surat kepada

---

[9]*Al-Wasâ'il*, juz 15, bab 10, termasuk bab-bab *Muqaddamât ath-thalâq*, hadis no. 7, 3, dan 12. Silakan lihat hadis-hadis lain dalam bab tersebut.

[10]*Ibid.*

[11]*Ibid.*

[12]*Majma' al-Bayân*, 5/306.

Allamah Syekh Muhammad Husain Kâsyif al-Ghithâ'. Isi suratnya sebagai berikut:

> Saya berpendapat bahwa disyaratkan kehadiran dua orang saksi ketika dilakukan talak. Jika talak dilakukan tanpa kehadiran dua orang saksi, talak tersebut tidak sah. Walaupun pendapat ini bertentangan dengan mazhab-mazhab yang empat (Ahlusunah) tetapi ditegaskan dengan dalil dan sesuai dengan mazhab ahlulbait dan Syi'ah Imamiyah.
>
> Saya juga berpendapat bahwa disyaratkan kehadiran dua orang saksi ketika dilakukan rujuk. Pendapat ini sesuai dengan salah satu *qawl* Imam Syâfi'î tetapi bertentangan dengan mazhab ahlulbait dan Syi'ah. Saya heran[13] terhadap pendapat mereka yang membedakan di antara keduanya. Padahal dalilnya sama yaitu, "... *dan persaksikanlah dengan dua orang yang adil di antara kamu.*"

Allamah Kâsyif al-Ghithâ' menjawab dalam surat balasan kepadanya. Ia menjelaskan alasan membedakan di antara keduanya. Berikut ini bagian yang terpenting dari teks surat tersebut:

> Seakan-akan—semoga Allah menerangi burhan Anda—di sini Anda tidak menujukan pandangan pada ayat-ayat yang mulia sebagaimana yang biasa Anda lakukan dalam masalah yang lain. Jika Anda memperhatikan ayat-ayat itu, tentu tampak kepada Anda bahwa surah yang mulia tersebut berisi penjelasan tentang kekhususan dan hukum-hukum talak sehingga surah tersebut dinamakan surah ath-Thalâq. Surah tersebut diawali dengan firman-Nya, "... *apabila kamu menceraikan istri-istrimu.*" Kemudian Dia menyebutkan keharusan dijatuhkan talak pada masa iddah; bukan setelah bercampur dan bukan pula pada masa haid, keharusan menghitung masa iddah, dan larangan bagi mereka untuk keluar rumah. Setelah itu, Dia keluar dari topik pembahasan dengan menjelaskan rujuk ketika menjelaskan hukum-hukum talak. Allah SWT berfirman, "... *apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya maka rujuklah mereka dengan baik.*" Yakni, apabila telah mendekati akhir masa iddah, kamu boleh menahan mereka dengan rujuk atau meninggalkan mereka untuk berpisah. Kemudian Dia kembali menyempurnakan hukum-hukum talak. Allah SWT berfirman,

---

[13]Seperti diungkapkan dalam pembicaraannya, "Memisahkan di antara keduanya adalah sesuatu yang aneh."

"... dan persaksikanlah dengan dua orang yang adil di antara kamu." Yakni, dalam talak yang merupakan konteks pembahasan untuk menjelaskan hukum-hukumnya dan dipandang buruk mengembalikannya pada rujuk yang tidak disebutkan kecuali sebagai sisipan saja. Tidakkah Anda perhatikan, kalau seseorang mengatakan, 'Jika seorang alim datang kepadamu, kamu harus menghormati dan memuliakannya. Hendaklah kamu menyambutnya baik ia datang sendirian maupun bersama pelayan atau temannya. Wajib mengiringi dan bersikap ramah.' Anda tidak akan memahami kalimat ini kecuali keharusan mengiringi dan bersikap ramah kepada alim itu, bukan kepada pelayan dan temannya walaupun kedua orang itu berjalan di belakangnya. Demi Allah, menurut kaidah-kaidah bahasa Arab dan rasa bahasa (*dzawq*) yang benar, ini sangat jelas dan tidak samar bagi Anda. Anda lebih menguasai bahasa Arab kecuali kalau tidak lalai—kelalaian lawan dari ketidakraguan. Ini dari lafaz dalil dan konteks ayat yang mulia.

Terdapat ungkapan yang mendalam dan benar dalam hal hikmah syariat dan falsafah Islam serta ketinggian kedudukan dan keluasan wawasannya dalam hukum-hukumnya, yaitu bahwa tidak ada sesuatu yang halal yang paling dibenci Allah SWT kecuali talak. Agama Islam, seperti yang Anda ketahui tidak menghendaki jenis perpisahan apa pun terutama dalam keluarga. Lebih khusus lagi dalam pernikahan setelah satu sama lain saling memberi.

Pembuat syariat, dengan kebijaksanaan-Nya yang agung, hendak mengurangi terjadinya perceraian dan perpisahan. Maka Dia memperbanyak syarat-syaratnya berdasarkan kaidah yang sudah dikenal bahwa apabila sesuatu itu banyak ikatannya akan sedikit keberadaannya. Dia menetapkan adanya dua orang saksi yang adil, pertama untuk memastikan dan kedua untuk menangguhkannya. Mudah-mudahan dengan kehadiran dua orang saksi atau kehadiran suami-istri atau salah satu dari keduanya bagi mereka akan menimbulkan penyesalan dan mereka kembali bersatu sebagaimana ditunjukkan dalam firman Allah SWT, *"... kamu tidak tahu barangkali Allah menjadikan sesuatu yang baru setelah itu."* Inilah hikmah yang mendalam dari ditetapkannya dua orang saksi. Tidak diragukan bahwa hal itu sangat diperhatikan oleh Pembuat syariat Yang Mahabijaksana di samping terdapat faedah-faedah yang lain. Ini semua merupakan kebalikan dari masalah rujuk. Pembuat syariat ingin menyegerakannya, dan dalam menunda-

nundanya barangkali terdapat penyakit. Karenanya dalam rujuk tidak diwajibkan satu syarat pun.

Menurut kami, pengikut mazhab Imamiyah—dengan segala ucapan, perbuatan, dan isyarat yang menunjukkannya—dalam rujuk tidak disyaratkan redaksi (*shîgat*) tertentu seperti yang disyaratkan dalam talak. Semua itu untuk mempermudah terlaksananya perkara yang dicintai Pembuat syariat yang Maha Pengasih kepada hamba-hamba-Nya dan sangat menyukai persatuan mereka, bukan perpisahan. Bagaimana tidak memadai dalam rujuk, bahkan cukup dengan isyarat, menyentuhnya, dan meletakkan tangan padanya dengan maksud rujuk. Ia—yakni, perempuan yang ditalak raj'î—bagi kami pengikut mazhab Imamiyah masih merupakan istri hingga keluar dari iddahnya. Oleh karena itu, ia dapat mewarisi dari suaminya dan suami dapat mewarisi darinya, wajib bagi suami menafkahinya, suami tidak boleh menikahi saudara perempuannya, suami tidak boleh menikah dengan istri kelima, dan berlaku baginya hukum-hukum pernikahan lainnya.[14] ❖

[14]*Ashl asy-Syî'ah wa Ushûluhâ*, hal. 163-165, cet. ke-2.

Masalah Kedelapan:

Talak Tiga Sekaligus

Di antara masalah-masalah yang menjadi ganjalan dalam kehidupan, yang berakhir dengan pecahnya keluarga dan putusnya silaturahmi di banyak negara adalah masalah disahkannya talak tiga sekaligus. Seseorang mengatakan, "Engkau kucerai dengan talak tiga." Atau ia mengulang-ulang tiga kali berturut-turut dalam satu majelis ucapan, "Engkau kuceraikan." Kemudian hal itu dipandang sebagai talak tiga yang sebenarnya dan perempuan yang dicerai menjadi haram dinikahi bekas suaminya sebelum dinikahi laki-laki lain (lalu menceraikannya).

Dalam talak, menurut kebanyakan pengikut Ahlusunah, tidak disyaratkan dengan satu syarat pun yang dapat menghalangi segera jatuhnya talak, seperti perempuan tidak sedang dalam masa haid, tidak suci setelah bercampur, atau keharusan hadirnya dua orang saksi yang adil. Kadang-kadang kebencian dan kemarahan telah menguasai diri suami. Kemudian ia menceraikan istrinya dengan talak tiga sekaligus. Setelah itu, ia menyesali perbuatannya dengan penyesalan yang sedemikian rupa sehingga seakan-akan bumi ini telah menjadi sempit baginya. Maka ia mencari jalan keluar dari akibat buruk ini. Namun, dari para imam mazhab yang empat dan para pandakwahnya, ia tidak menemukan jalan keluar. Akhirnya, ia hanya duduk dalam penyesalan. Pertanyaan baginya hanya membuat ia lari dari fiqih dan fatwa.

Kita tahu dengan pasti bahwa Islam adalah agama yang mudah dan toleran. Di dalamnya tidak ada kesulitan. Inilah yang mendorong para pendakwah yang ikhlas terus menerus mengkaji

masalah ini dengan kajian yang terbebas dari pengaruh pikiran orang-orang yang terbelakang yang menutup pintu ijtihad dalam hukum-hukum syariat; yang jauh dari pengaruh kajian orang-orang yang menuruti hawa nafsu yang ingin menjauhkan umat dari Islam, serta mencegah mereka untuk mengkaji masalah ini dan mencari hukumnya dalam Al-Qur'an dan sunah. Sehingga mereka terasing dari pemikiran yang benar. Padahal, boleh jadi setelah itu Allah menjadikan sesuatu yang baru. Barangkali setelah itu ikatan akan terurai dan mufti (pemberi fatwa) menemukan jalan keluar dari kesempitan yang disebabkan oleh taklid mazhab.

Berikut ini kami kutipkan kepada Anda beberapa pendapat berkenaan dengan masalah tersebut.

Ibn Rusyd berkata, "Mayoritas fukaha berpendapat bahwa talak dengan mengucapkan kata 'tiga' hukumnya sama dengan talak tiga. Sedangkan ahlu zahir dan jamaah mengatakan bahwa hukumnya sama dengan hukum talak satu, dan ucapan kata 'tiga' itu tidak memiliki konsekuensi apapun."[1]

Asy-Syekh ath-Thûsî berkata, "Jika seorang laki-laki menceraikan istrinya dengan talak tiga dengan satu lafaz, hal itu merupakan bid'ah dan jatuh talak satu apabila terpenuhi syarat-syaratnya. Demikian menurut sahabat-sahabat kami. Tetapi di antara mereka ada yang berpendapat bahwa hal itu sama sekali tidak menimbulkan konsekuensi apa pun. Pendapat itu dianut oleh 'Ali as dan ahlu zahir. Ath-Thahâwî meriwayatkan hadis dari Muhammad bin Ishâq bahwa ia memandang dengan lafaz jatuh talak satu, seperti telah kami katakan. Juga diriwayatkan bahwa Ibn 'Abbâs dan Thâwûs berpendapat seperti pendapat yang dianut mazhab Imamiyah."

Asy-Syafi'î berkata, "Jika seorang laki-laki menceraikan istrinya dengan talak dua atau talak tiga dalam keadaan suci dan tidak dicampuri, baik dilakukan sekaligus (satu kalimat dengan menyebutkan bilangan) maupun secara terpisah (satu kalimat diulang-ulang), hal itu mubah, tidak dilarang, dan talak tersebut sah. Di kalangan sahabat, yang berpendapat demikian adalah 'Abdurrahmân bin 'Awf. Mereka meriwayatkan hadis ini dari al-Hasan bin 'Ali as. Di kalangan tabi'in yang berpendapat seperti ini adalah Ibn Sîrîn. Sedangkan di kalangan fukaha yang mengikuti pendapat ini adalah Ahmad, Ishâq, dan Abû Tsawr."

---

[1]Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, 2/62, cet. Beirut.

Kaum berkata, "Apabila seorang laki-laki menceraikan istrinya dalam keadaan suci dengan talak dua atau talak tiga, baik sekaligus maupun secara terpisah, ia telah melakukan perbuatan haram, maksiat, dan dosa. Di kalangan sahabat yang berpendapat demikian adalah 'Ali as, 'Umar, Ibn 'Umar, dan Ibn 'Abbâs. Di kalangan fukaha yang berpendapat seperti ini adalah Abû Hanîfah beserta para sahabatnya dan Mâlik. Tetapi mereka mengatakan bahwa talak itu sah."[2]

Abû al-Qâsim al-Khurqî dalam *Mukhtashar*-nya mengatakan, "Apabila seorang laki-laki berkata kepada istri yang telah dicampurinya, 'Engkau ditalak. Engkau ditalak,' maka jatuh talak dua. Tetapi jika dengan kalimat kedua itu ia bermaksud memahamkan kepada istrinya bahwa telah jatuh talak dengan kalimat pertama, maka jatuh talak satu. Apabila perempuan itu belum dicampuri, maka dengan kalimat pertama itu ia menjadi ba'in. Kalimat sesudahnya tidak memiliki konsekuensi apa pun karena yang berlaku adalah ucapan pertama."

Ibn Qudâmah dalam *Syarh 'alâ Mukhtashar al-Khurqî* mengatakan, "Apabila seorang laki-laki mengatakan kepada istrinya yang telah dicampuri, 'Engkau ditalak' (dua kali) dan ia berniat bahwa dengan ucapan kedua itu jatuh talak dua, maka bagi perempuan itu jatuh talak dua. Tetapi jika dengan ucapan kedua itu ia berniat untuk memahamkan bahwa dengan ucapan pertama itu telah jatuh talak atau hanya untuk menegaskan, maka jatuh talak satu. Apabila ia tidak berniat demikian, maka jatuh talak dua. Pendapat ini dianut oleh Abû Hanîfah dan Mâlik. Hal itu sahih menurut dua qawl asy-syâfi'î. Tetapi dalam qawl terakhir ia mengatakan bahwa dengan cara itu jatuh talak satu."

Al-Khurqî juga dalam *Mukhtashar*-nya mengatakan, "Kepada istri yang telah dicampuri jatuh talak tiga apabila suami mengatakan kepadanya kalimat-kalimat seperti, 'Engkau ditalak, lalu ditalak, lalu ditalak.' Atau, 'Engkau ditalak, kemudian ditalak, kemudian ditalak.' Atau, 'Engkau ditalak, kemudian ditalak dan ditalak.' Atau, Engkau ditalak, kemudian di talak, lalu ditalak.'"

Ibn Qudâmah dalam *Syarh*-nya mengatakan, "Menjatuhkan talak tiga dengan satu lafaz menuntut jatuhnya talak tersebut

---

[2]Syekh ath-Thûsî, *al-Khilâf*, 2, kitab *ath-Thalâq*, masalah 3 dan penjelasannya. Dinukil dari Imam 'Alî dua pendapat yang saling bertentangan, yaitu, *pertama*, tidak sah dan *kedua*, sah tetapi berdosa.

sekaligus, seperti kalau suami mengatakan (kepada istrinya), 'Engkau kucerai dengan talak tiga.'"[3]

'Abdurrahmân al-Jazîrî berkata, "Laki-laki merdeka memiliki tiga talak. Apabila laki-laki itu menceraikan istrinya dengan talak tiga sekaligus dengan mengucapkan, 'Engkau kuceraikan dengan talak tiga,' maka menurut mazhab yang empat (Ahlusunah) bilangan yang diucapkannya itu berlaku. Itulah pendapat mayoritas ulama. Tetapi pendapat itu ditentang oleh sebagian mujtahid, seperti Thâwûs, 'Ikrimah, Ishâq, dan yang terkemuka di antara mereka adalah Ibn 'Abbâs ra."[4]

Masih banyak ucapan-ucapan seperti itu yang menunjukkan kesepakatan mayoritas fukaha setelah generasi tabi'in tentang berlakunya talak tersebut. Mereka berhujah dengan apa yang didengar. Orang yang terkemuka di antara mereka yang memberlakukan talak tersebut adalah 'Umar bin al-Khaththâb. Talak tiga itu berdasarkan apa yang dilihat dan didengar dari para sahabat. Akan tetapi, kalau Al-Qur'an dan sunah menunjukkan sebaliknya, tentu itulah yang harus diambil.

Kajian terhadap Ayat-ayat tentang Hal itu

Allah SWT berfirman:

Perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang telah diciptakan Allah dalam rahimnya jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu jika mereka (para suami itu) menghendaki ishlah. Dan para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. Akan tetapi, para suami mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada istrinya. Dan Allah Mahaperkasa dan Mahabijaksana. (QS. al-Baqarah [2]: 228)

Talak (yang dapat dirujuki) itu dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali dari sesuatu yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami-istri itu) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang

---

[3]Ibn Qudâmah, *al-Mughnî*, 7/416.

[4]'Abdur Rahmân al-Jazîrî, *al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Arba'ah*, 4/341.

bayaran yang diberikan oleh istri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah, mereka itulah orang-orang yang lalim. (QS. al-Baqarah [2]: 229)

Kemudian jika suami menceraikannya (setelah talak kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan istri) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Itulah hukum-hukum Allah, diterangkan-Nya kepada kaum yang (mau) mengetahui. (QS. al-Baqarah [2]: 230)

Apabila kamu menceraikan istri-istrimu, lalu mereka mendekati akhir masa iddahnya, maka rujukilah mereka dengan cara yang ma'ruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf (pula). Janganlah kamu merujuki mereka untuk memberikan kemudharatan, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka. Barangsiapa berbuat demikian, maka sungguh ia telah berbuat lalim terhadap dirinya sendiri. Janganlah kamu jadikan hukum-hukum Allah sebagai permainan. Dan ingatlah nikmat Allah kepadamu, dan apa yang telah diturunkan Allah kepadamu yaitu Al-kitab (Al-Qur'an) dan al-Hikmah (sunah). Allah memberi pengajaran kepadamu dengan apa yang diturunkan-Nya itu. Dan bertakwalah kepada Allah serta ketahuilah bahwasanya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. al-Baqarah [2]: 230)

Kami kutip empat ayat di atas—walaupun yang menjadi dalil adalah ayat kedua—untuk dibahas. Tetapi sebelum membahasnya, kami tunjukkan beberapa butir dalam ayat-ayat tersebut.

1. Firman Allah SWT: *Dan para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf* adalah kalimat yang universal. Kalimat itu tidak dapat dipahami kecuali dengan penjelasan yang panjang lebar. Kalimat tersebut menunjukkan bahwa hak-hak di antara suami-istri itu bersifat imbal-balik. Perbuatan apa pun yang dilakukan istri kepada suami, maka suami pun harus mengerjakan perbuatan yang sama kepada istri. Mereka—dalam pergaulan—adalah sama dalam hak-hak dan perbuatan. Kehidupan tidak akan menjadi bahagia kecuali masing-masing dari kedua pasangan itu menghormati yang lain dan melaksanakan setiap kewajibannya terhadap yang lain. Istri berkewajiban mengatur rumah dan men-

a. Talak itu dua kali. Pada setiap satu talak dapat dilakukan *imsâk* (menahan) dengan ma'ruf atau *tasrîh* (melepaskan) dengan ihsan.Setelah jatuh talak pertama, laki-laki dapat memilih antara merujuknya setelah memilih untuk menceraikannya, lalu menahannya dan mempergaulinya dengan ihsan atau membiarkan istrinya tanpa dirujuk hingga berakhir masa iddahnya.

Inilah pendapat yang dinukil ath-Thabarî dari as-Saddî dan adh-Dhahhâk. Kedua orang itu berpendapat bahwa kalimat *ath-thalâq marratayn* (talak itu dua kali), lalu pada setiap talak itu suami dapat menahannya dengan ma'ruf atau melepasnya dengan ihsan. Kemudian ath-thabarî berkata, "Inilah pendapat yang didasarkan pada lahiriah ayat kalau tidak ada hadis yang diriwayatkan Ismâ'il bin Samî' dari Abû Razîn."[6]

Catatan:

Penafsiran ini dinafikan dengan digunakannya huruf *fâ'* di antara kalimat *marratayn* dan *fa imsâkun bi ma'rûfin.* Itu artinya ditempuh salah satu dari dua perbuatan itu setelah dilakukan dua kali talak, bukan di antara kedua talak tersebut. Karenanya, masing-masing dari *imsâk* dan *tasrîh* itu merupakan perbuatan yang dilakukan setelah berlalu dua kali talak.

Benar. Dipahami keharusan melakukan salah satu dari dua perbuatan itu setelah setiap satu talak dari ayat lain. Yakni, firman Allah SWT, *"Apabila kamu menceraikan istri-istrimu, lalu mereka mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan cara yang ma'ruf atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf (juga). Janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi kemudharatan, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka."* (QS. al-Baqarah [2]: 231)[7]

Agar tidak mengulangi pengertian yang sama dalam masalah itu, maka firman Allah SWT: *Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik* ditafsirkan dengan penafsiran yang lain. Akan dijelaskan kepada Anda kemudian.

---

[6]Ath-Thabarî, *at-Tafsîr,* 2/278. Akan dijelaskan kepada Anda hadis dari Abû Razîn.

[7]Dan surah ath-thalâq ayat 2: *Apabila mereka telah mendekati akhir masa iddahnya maka rujukilah mereka denganbaik atau lepaskanlah mereka dengan baik ....*

b. Setelah menceraikan istrinya dengan talak dua, suami harus lebih banyak memikirkan ihwal istrinya itu daripada yang waktu-waktu sebelumnya. Setelah jatuh talak dua itu, ia akan mengambil salah satu dari dua tindakan, yaitu merujuknya dengan ma'ruf dan hidup bersamanya untuk selama-lamanya atau menceraikannya dengan ihsan melalui talak tiga yang tidak ada rujuk lagi setelah itu untuk selamanya kecuali dalam kondisi tertentu.

Maka firman Allah SWT: *atau menceraikan dengan cara yang baik* menunjukkan talak tiga yang tidak ada lagi rujuk sesudahnya dan dengan demikian *tasrîh* itu berlaku. Di sini ada dua pertanyaan yang dikutip al-Jashshâsh dalam tafsirnya:

1. Bagaimana menafsirkan firman Allah SWT: *Atau menceraikan dengan cara yang baik* dengan talak tiga. Padahal, maksud firman-Nya dalam ayat keempat (ayat 231) di atas: *Atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf (pula)* adalah meninggalkan rujuk. Demikian pula maksud firman-Nya, *"Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik"* (QS. ath-Thalâq [65]: 2) adalah meninggalkannya hingga berakhir masa iddahnya. Jelaslah bahwa maksud firman-Nya: *aw sarrihûhunna bi ma'rûf* atau firman-Nya: *aw fâriqûhunna bi ma'rûf* adalah menceraikannya lagi.[8]

   Catatan:

   Pertanyaan atau sanggahan itu muncul dari kekeliruan pemahaman terhadap substansi. Lafaz itu dalam kedua ayat tersebut digunakan arti *sarh* (melepaskan) dan *ithlâq* (menceraikan). Padahal, dalam satu kalimat kata itu berarti talak dan dalam kalimat lain berarti meninggalkan rujuk. Ini tidak dipandang sebagai membedakan makna satu lafaz itu dalam dua kalimat tersebut. Substansinya dalam ayat 229 adalah talak sedangkan dalam ayat 231 adalah meninggalkan rujuk. Perbedaan substansi itu tidak menyebabkan perbedaan pengertian.

2. Talak tiga disebutkan dalam urutan berikutnya dalam firman-Nya, *"Kemudian jika suami menceraikannya (setelah talak kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain."* Ketika itu, firman-Nya: *aw tasrîhun bi ihsân* yang disebutkan sebelumnya harus diartikan dengan pengerti-

---

[8]Al-Jashshâsh, *at-Tafsîr*, 1/389.

an baru, yaitu berlakunya ba'in dengan dua talak[9] setelah berakhirnya masa iddah.

Kalau *tasrîhun bi ihsân* itu diartikan talak tiga, maka firman-Nya: *fa in thallaqahâ* yang disebutkan sesudahnya berarti talak keempat. Sebab, huruf *fâ' litta'qîb* itu menuntut pengertian talak tersendiri setelah talak yang disebutkan sebelumnya.[10]

Jawaban terhadap sanggahan ini jelas sekali. Sebab, *pertama* tidak ada halangan untuk mengungkapkannya secara garis besar, dan *kedua* kemudian menjelaskannya secara terperinci. Maka firman-Nya: *fa in thallaqahâ* adalah penjelasan secara terperinci terhadap kata *tasrîh* setelah menjelaskannya secara garis besar. Penjelasan terperinci itu mencakup hal-hal yang tidak disinggung dalam penjelasan secara garis besar tentang haramnya perempuan itu bagi mantan suaminya hingga ia dinikahi oleh laki-laki lain. Kalau suami kedua itu menceraikannya atas kehendaknya sendiri, maka tidak ada halangan bagi mereka berdua (perempuan itu dan mantan suaminya yang pertama) untuk melakukan rujuk dengan akad yang baru jika mereka yakin dapat menegakkan hukum-hukum Allah. Inilah penjelasan terperinci atas firman-Nya: *aw tasrîhun bi ihsân* (atau lepaskanlah ia dengan cara yang baik).

Dengan demikian diketahui bahwa firman-Nya *fa in thallaqahâ* tidak merupakan talak keempat.

Ath-Thabarî telah meriwayatkan dari Abû Razîn: Seorang laki-laki datang kepada Nabi saw. Laki-laki itu berkata, "Wahai Rasulullah, Anda telah membaca firman Allah SWT, *"Talak (yang dapat dirujuki) itu dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik."* Lalu, di manakah talak ketiga?" Rasulullah saw menjawab, *"Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik"* merupakan talak ketiga."[11]

Benar. Hadis di atas adalah hadis *mursal*, dan Abû Razîn bukan sahabat, melainkan seorang tabi'in.

Akan tetapi, begitu banyak riwayat dari para imam ahlulbait as bahwa yang dimaksud dengan firman Allah SWT: *aw tasrîhun bi ihsân* adalah talak ketiga.[12]

---

[9]Sebaiknya dikatakan, "Bagi setiap talak".

[10]Al-Jashshâsh, *at-Tafsîr*, 1/389.

[11]Ath-Thabarî, *at-Tafsîr*, 2/278.

[12]Al-Bahrânî, *al-Burhân*, 1/221. Ia telah menukil enam riwayat itu di akhir ayat tersebut.

Sampai di sini, selesailah penafsiran ayat tersebut. Tampaklah bahwa makna kedua disisipkannya huruf *fâ'* sangat jelas, bahkan pasti mengingat banyaknya riwayat dari para imam ahlulbait as.

Kini akan dibahas penunjukkan ayat itu terhadap batalnya talak tiga dalam arti talak itu tidak sah dengan disebutkannya bilangan "tiga". Adapun jatuhnya menjadi talak satu, itu perkara lain.

Dalil Batalnya Talak Tiga Sekaligus

Apabila Anda telah memahami makna ayat di atas, ketahuilah bahwa Al-Qur'an dan sunah menunjukkan batalnya talak tiga itu. Sebab, talak itu harus dilakukan satu per satu. Di antara dua talak harus diselingi dengan rujuk atau pernikahan. Kalau talak tiga itu dilakukan sekaligus atau kalimat talak itu diulang-ulang tiga kali, maka tidak jatuh talak tiga. Adapun memandangnya sebagai talak satu, kalaupun benar, itu berada di luar pembahasan kita. Berikut ini dalil-dalilnya dari Al-Qur'an dan sunah.

I. Dalil dari Al-Qur'an

1. Firman Allah SWT, *"Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik."*

   Telah dijelaskan di atas bahwa terdapat dua pendapat dalam menafsirkan kalimat ini. Di antara mufasir ada yang mengatakan bahwa kalimat itu menjelaskan kalimat sebelumnya yakni *Talak itu dua kali* ... dan ada oula yang memandang bahwa kalimat itu merupakan talak tiga yang dijelaskan dalam ayat berikutnya. Anda telah mengetahui mana yang benar. Kalimat itu menunjukkan batalnya talak tiga sekaligus berdasarkan dua alasan berikut.

   Alasan *pertama*, ini jelas. Sebab, arti kalimat itu adalah bahwa setiap satu talak harus diikuti salah satu dari dua tindakan, yaitu menahannya dengan ma'ruf atau melepasnya dengan ihsan.

   Ibn Katsîr berkata, "Yakni, jika Anda menceraikannya dengan talak satu atau talak dua, dalam hal itu Anda boleh memilih selama dalam masa iddahnya apakah akan merujuknya dengan niat melakukan perbaikan (*ishlâh*) dan kebaikan (*ihsân*) atau membiarkannya hingga berakhir masa iddahnya. Kemudian ia menjadi ba'in bagi Anda. Anda menceraikannya dengan cara yang baik serta tidak melalimi haknya sedikit pun dan tidak menimpakan kemudharatan kepadanya."[13]

---

[13]Ibn Katsîr, *at-Tafsîr*, 1/53.

Lalu, di mana talak tiga yang tidak dapat diselingi dengan salah satu dari dua tindakan—menahannya atau meninggalkannya hingga berakhir masa iddahnya—baik menceraikannya dengan kalimat: "Engkau kuceraikan dengan talak tiga sekaligus" atau dengan kalimat: "Engkau kuceraikan, engkau kuceraikan, engkau kuceraikan".

Alasan *kedua*, walaupun potongan ayat itu menjelaskan talak tiga dan tidak menyinggung dua talak sebelumnya, tetapi kami katakan bahwa ada beberapa ayat yang menunjukkan bahwa kandungannya menjelaskan talak secara mutlak tanpa membedakan antara dua talak pertama dan talak ketiga. Karena kemutlakan itu, talaknya harus diikuti dengan salah satu dari dua tindakan berikut:

a. menahannya dengan ma'ruf;
b. melepaskannya dengan ihsan.

Tidak adanya penunjukkan ayat pertama pada dua talak pertama tidak menafikan dipahaminya dua talak tersebut dari dua ayat sebelumnya.[14] Barangkali kedua ayat itu menjadi satu jalinan karena bertemunya karakteristik dari potongan ayat: *fa imsâkum bi ma'rûf aw tasrîhun bi ihsân* dan mengembalikan kandungan kalimat tersebut pada talak secara mutlak. Oleh karena itu kami katakan bahwa, potongan ayat itu menunjukkan keharusan menyertai talak dengan salah satu dari dua tindakan berdasarkan kedua alasan di atas dan dalam keadaan apa pun baik yang menunjukkannya itu potongan ayat tersebut maupun ayat yang lain—seperti yang telah kami jelaskan. Kesimpulan dari semua itu adalah bahwa talak itu harus diikuti dengan salah satu dari dua tindakan merupakan sifat dasar talak yang membolehkan dilakukannya rujuk.

Hal itu akan tampak jelas apabila kita mengetahui bahwa firman-Nya: *fa balaghna ajalahunna* (lalu mereka mendekati masa iddahnya) merupakan syarat utama. Jika tidak, sejak suami menceraikan istrinya, yang wajib dilakukan adalah menempuh salah satu dari dua tindakan itu. Akan tetapi, hal itu dibatasi dengan jangka waktu tertentu, yaitu ketika hampir mendekati masa iddahnya. Hal itu karena suami yang dikuasai kebencian dan kemarahan, yang kemarahannya tidak dapat padam kecuali dalam jangka waktu lama, dapat merenungkan ihwal istrinya dan menempuh salah satu dari dua tindakan itu.

---

[14]Surah al-Baqarah ayat 231 dan ath-Thalâq ayat 2.

Jika tidak, maka sifat dasar hukum syariat *fa imsâkun bi ma'rûf aw tasrîhun bi ihsân* menuntut hukum itu berlaku pada segala waktu tanpa mengucapkan redaksi talak tertentu hingga akhir masa itu yang juga berarti berakhirnya masa iddah.

Berdasarkan penjelasan tersebut, potongan ayat itu menunjukkan batalnya talak tiga dan hal itu bertentangan dengan tata cara yang sah dalam talak. Padahal, potongan ayat itu menunjukkan pendapat pertama dengan sendirinya dan pendapat kedua dengan dukungan ayat-ayat yang lain.

2. Firman Allah SWT: *Talak itu dua kali*

   Firman Allah SWT: *Talak itu dua kali* menyatakan jatuhnya talak satu per satu, tidak sekaligus. Oleh karena itu, Allah SWT mengungkapkannya dengan lafaz *al-marrah* untuk menunjukkan tata cara perbuatan itu dilakukan satu per satu. Selain itu, kata *ad-daf'ah, al-karrah,* dan *an-nazlah* adalah seperti *al-marrah* baik dalam pola (wazan), makna, maupun ungkapan.

   Berdasarkan penjelasan kami ini, kalau suami mengatakan kepada istrinya, "Engkau kuceraikan dengan talak tiga sekaligus," ia tidak menceraikan istrinya satu talak demi satu talak. Ia juga tidak menceraikannya dengan dua talak. Melainkan ia menceraikannya dengan talak satu. Adapun kata "tiga" yang diucapkannya tidak berarti pengulangan kalimat itu tiga kali. Hal itu ditunjukkan furu' fiqih, bahwa tidak seorang ahli fiqih pun yang mengatakan bahwa pengulangan itu sama dengan menyebutkan bilangan lebih dari satu. Misalnya, di dalam *li'an* disyaratkan mengulangi sumpah (kesaksian) sebanyak 4 kali, karenanya, tidaklah memadai dengan hanya mengucapkan 1 sumpah, lalu digenapkan dengan mengucapkan bilangan "empat". Kalimat-kalimat dalam azan dibaca dua kali-dua kali. Karenanya tidak boleh seseorang membacanya satu kali dengan menambahkan kata "dua kali". Kalau orang yang bersumpah mengatakan, "Aku bersumpah demi Allah, dengan lima puluh kali sumpah, bahwa orang inilah pembunuhnya," sumpahnya dihitung sebagai satu sumpah. Kalau orang yang mengaku berzina mengatakan, "Aku mengaku empat kali bahwa aku telah berzina," pengakuannya dihitung sebagai satu pengakuan. Dan seterusnya dalam kasus-kasus yang memerlukan pengulangan, tidak cukup dengan menyebutkan bilangan.

Al-Jashshâsh berkata, "*Talak itu dua kali.* Sudah tentu, hal itu menuntut pemisahan. Sebab, kalau seseorang menceraikan

istrinya dengan talak dua sekaligus, tidak cukup dengan mengatakan, 'Engkau kuceraikan dua kali.' Seperti itu pula seseorang yang membayarkan uang dua dirham kepada orang lain, tidak cukup dengan mengatakan, 'Aku bayarkan kepadamu dua kali.' Melainkan ia harus menjelaskan pembayaran itu. Kalau demikian halnya, kalau hukum yang dimaksud dalam lafaz itu adalah yang berkaitan dengan dua talak dengan adanya kesempatan rujuk, tentu hal itu menyebabkan gugurnya faedah penyebutan kata *marratayn* (dua kali). Sehingga hukum itu berlaku dalam satu kali walaupun ia mentalak dua kali sekaligus. Dengan demikian ditegaskan bahwa penyebutan *marratayn* adalah perintah menjatuhkan talak itu dua kali dan larangan menggabungkannya sekaligus."[15]

Ini semua jika talak tiga itu dilakukan dengan satu redaksi sekaligus. Adapun jika redaksi itu diulang seperti yang Anda ketahui, kadang-kadang orang-orang awam tertipu. Mereka mengatakan bahwa pengulanagan redaksi itu sesuati dengan ayat tersebut. padahal, dari sisi lain hal itu tertolak.

Redaksi kedua dan ketiga yang diucapkan adalah batal, karena hal itu tidak berkaitan dengan talak. Sebab, talak itu adalah untuk memutuskan hubungan suami-istri. Tidak ada lagi hubungan suami-istri setelah diucapkan redaksi pertama dan tidak ada lagi ikatan yang sah.

Dengan kata lain, talak itu adalah suami memutuskan hubungan suami-istri. hal itu tidak akan terwujud tanpa ada hubungan yang diakui masyarakat. Jelaslah bahwa perempuan yang ditalak—dengan redaksi kedua dan ketiga—tidaklah dipandang telah ditalak.

Kadang-kadang dikatakan bahwa perempuan yang ditalak itu masih berada dalam ikatan dengan mantan suaminya, dan hukumnya seperti hukum suami-istri. Ketika itu, redaksi kedua dan redaksi ketiga berpengaruh terdapat hukum tersebut. Akan tetapi, jawaban atas sanggahan ini jelas sekali. Hal itu karena redaksi kedua merupakan permainan saja, dan setelah itu istri tersebut masih dipandang sebagai istri. Ia akan keluar dari ikatan itu jika talak itu menjadi talak ba'in, yang terwujud melalui talak tiga.

Alhasil, jenis talak tiga seperti ini tidak dapat dilakukan dengan menyebutkan bilangan tertentu yang merupakan tema

---

[15]Al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân*, 1/378.

ayat berikutnya, yakni firman-Nya, *"Kemudian jika suami menceraikannya (setelah talak kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain."* Bagaimana tidak? Rasulullah saw pernah bersabda, "Tidak ada talak kecuali setelah pernikahan." Di tempat lain beliau bersabda, "Tidak ada talak sebelum pernikahan."[16]

Berbilangnya talak merupakan jaminan untuk melaksanakan akad pernikahan di antara dua talak walaupun dengan rujuk. Kalau hal itu tidak dilakukan di antara dua talak itu, tentu mengatakan talak itu menyerupai permainan.

As-Sammâk berkata, "Pernikahan itu adalah ikatan yang diikatkan. Sedangkan talak adalah yang menguraikannya. Bagaimana dapat menguraikan ikatan kalau ikatan tersebut belum diikatkan?[17]

3. Firman Allah SWT, *"Maka hendaklah kamu menceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya."*

   Firman Allah SWT: *Talak itu dua kali* berkenaan dengan talak yang membolehkan adanya rujuk.[18] Di sisi lain, firman-Nya, *"Jika kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu menceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya"* (ath-Thalâq [65]: 1). Padahal, yang wajib berkenaan dengan mereka adalah menghitung masa iddah tanpa membedakan huruf *lâm* dalam kalimat *li'iddatihinna* itu bermakna *zharfiyyah* (keterangan waktu/tempat) sehingga menjadi *fî 'iddatihinna* atau bermakna *ghâyah.* Yang dimaksud dengan *li ghâyah* adalah "mereka menghitung iddah". Bagaimanapun, hal itu menunjukkan bahwa di antara karakteristik-karakteristik talak yang membolehkan adanya rujuk adalah menghitung masa iddah. Hal itu tidak akan terwujud kecuali dengan memisahkan antara talak yang pertama dan talak kedua. Jika tidak, talak pertama itu tanpa iddah kalau dilakukan dua talak sekaligus. Kalau dilakukan talak tiga sekaligus maka talak pertama dan talak kedua pun seperti itu.

   Sebagian imam ahlulbait as berargumen dengan ayat ini dalam membatalkan talak tiga sekaligus.

---

[16]Al-Baihaqî, *as-Sunan al-Kubrâ,* 7/318-321 dan al-Hâkim, *al-Mustadrak,* 2/24.

[17]*Ibid.,* 7/321.

[18]Maka talak ba'in menjadi seperti talak terhadap perempuan yang belum dicampuri dan perempuan yang sudah mengalami menopous.

Shafwân al-Jammâl meriwayatkan hadis dari Abû 'Abdillâh as: Seseorang bertanya kepada Imam Abû 'Abdillâh as, "Aku telah menceraikan istriku dengan talak tiga sekaligus. Bagaimana pendapat Anda?" Imam Abû 'Abdillâh as menjawab, "Bukan apa-apa (talak itu tidak sah)." Kemudian Imam as berkata, "Tidakkah engkau membaca Kitab Allah, *"Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali kalau mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah. Dan barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah maka sesungguhnya dia telah berbuat lalim terhadap dirinya sendiri. Kami tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu suatu hal yang baru."* (QS. ath-Thalâq [65]: 1)

Selanjutnya ia menambahkan, "Setiap hal yang menyimpang dari Kitab Allah dan sunah dikembalikan kepada Kitab Allah dan sunah."[19]

Selain itu, kalau talak tiga sekaligus itu dipandang sah maka firman Allah: *barangkali Allah mengadakan sesudah itu suatu hal yang baru* tidak lagi punya arti. Sebab, perempuan itu telah menjadi ba'in dan masalah itu berakhir pada kesudahan yang tidak terpuji. Ikatan kembali tidak halal kecuali perempuan itu menikah dengan laki-laki lain lalu bercerai. Padahal, yang dimaksud di sini adalah menyelesaikan masalah itu melalui rujuk atau menunggu dalam masa iddah.

II. Dalil dari Sunah

Anda telah mengetahui ketentuan dalam Al-Qur'an tentang masalah ini. Adapun hukumnya dalam sunah dinyatakan bahwa Rasulullah saw menganggap talak seperti ini sebagai mempermainkan Al-Qur'an.

1. An-Nasâ'î meriwayatkan hadis dari Mahmûd bin Labîd: Rasulullah saw diberitahu tentang seorang laki-laki yang menceraikan istrinya dengan talak tiga sekaligus. Maka beliau berdiri sambil marah, kemudian bersabda, "Apakah dia akan mempermainkan Kitab Allah padahal aku masih ada di tengah kalian?" Ke-

---

[19]'Abdullâh bin Ja'far al-Humairî, hal. 30. Al-Hurr al-'Âmilî pun meriwayatkannya dalam *Wasâ'il asy-Syî'ah*, juz 15, bab 22, hadis no. 25.

mudian seorang laki-laki berdiri dan berkata, "Wahai Rasulullah, bolehkah aku membunuhnya?"[20]

Mahmûd bin Labîd adalah sahabat yang masih kanak-kanak tetapi ia mendengar hadis itu dari sahabat yang lain.Ahmad meriwayatkan hadis darinya dengan sanad yang sahih: Rasulullah saw datang kepada kami. Kemudian beliau mengimami kami salat Magrib di masjid kami. Setelah membaca salam ....[21]

Kalau kita terima bahwa ia tidak mendengar dari sahabat yang lain, seperti yang dikatakan Ibn Hajar dalam *Fath al-Bârî*,[22] ia adalah sahabat. Sedangkan hadis *mursal shahabî*, menurut para fukaha, dapat dijadikan hujah karena berpegang pada prinsip keadillan mereka semua.

2. Ibn Ishâq meriwayatkan hadis dari 'Ikrimah dari Ibn 'Abbâs: Rukânah menceraikan istrinya dengan talak tiga sekaligus. Karenanya—setelah itu—ia sangat bersedih. Kemudian Rasulullah saw bertanya kepadanya, "Bagaimana kamu menceraikan istrimu?" Ia menjawab, "Aku menceraikannya dengan talak tiga sekaligus." Maka Rasulullah saw bersabda, "Dengan cara itu hanya jatuh talak satu. Karenanya, rujuklah dengannya."[23]

   Orang yang bertanya itu adalah Rukânah bin 'Abd Yazîd. Imam Ahmad meriwayatkan hadis dengan sanad yang sahih dari Ibn 'Abbâs: Rukânah bin 'Abd Yazîd menceraikan istrinya dengan talak tiga sekaligus. Karenanya ia menjadi sangat bersedih. Kemudian Rasulullah saw bertanya kepadanya, "Bagaimana kamu menceraikan istrimu?" Ia menjawab, "Aku menceraikannya dengan talak tiga." Beliau bertanya lagi, "Dalam satu majelis (sekaligus)?" Ia menjawab, "Benar." Kemudian beliau bersabda, "Itu adalah talak satu, maka rujuklah dengannya kalau kamu mau." Makaia merujuk istrinya. Ibn 'Abbâs berpandangan bahwa talak itu hanya boleh dilakukan pada setiap kali suci.[24]

---

[20]An-Nasâ'î, *as-Sunan*, 6/142 dan as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, 1/283.

[21]Ahmad bin Hanbal, *al-Musnad*, 5/427.

[22]Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, 9/315. Di samping itu, ia berkata, "Para perawinya *tsiqqat*." Dalam kitabnya yang lain, *Bulûgh al-Marâm* hal. 224, ia berkata, "Para perawinya terpercaya." Asy-Syawkânî menukilnya dalam *Nayl al-Awthâr*, 7/11 dari Ibn Katsîr, bahwa ia berkata, "Sanad-sanadnya baik." Silakan lihat *Nizhâm ath-Thalâq fî al-Islâm* karya Qâdhî Ahmad Muhammad Syâkir, hal. 37.

[23]Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, 2/61. Yang lain seperti Ibn Qayîm meriwayatkannya dalam kitabnya *Ighâtsah al-Lahfân*, hal 156; as-Suyûthî dalam *ad-Durr al-Mantsûr*, 1/279; dan lain-lain.

[24]Ahmad bin Hanbal, *al-Musnad*, 1/265.

Ijtihad Melawan Nas

Setelah Nabi saw kembali ke rahmatullah, di tengah kaum Muslim terjadi berbagai perselisihan dan pergulatan pemikiran. Maka 'Alî dan para imam ahlulbait berusaha memperkenalkan hukum syariat melalui nas syariat baik berupa ayat Al-Qur'an maupun hadis. Sama sekali mereka tidak mengamalkan pendapat sendiri (*ra'y*). Di pihak lain, terdapat sejumlah sahabat yang menggunakan pendapat sendiri dalam memperkenalkan hukum syariat dengan memperkenalkan kemaslahatan dan menetapkan hukum berdasarkan tuntutannya.

Penggunaan pendapat sendiri dalam masalah yang tidak ada nasnya dan menetapkan hukum sesuai kemaslahatan merupakan sesuatu yang perlu dikaji dan didiskusikan. Pembahasan ini hanyalah tentang penggunaan pendapat sendiri dalam masalah yang sudah diatur oleh nas syariat. Kelompok kedua menggunakan pendapatnya melawan nas, tidak khusus dalam masalah yang tidak ada nasnya dari Al-Qur'an atau sunah, bahkan dalam masalah yang sudah diatur dengan nas syariat.

Ahmad Amîn al-Mishrî berkata, "Tampaklah kepadaku bahwa 'Umar bin al-Khaththâb pernah menggunakan pendapatnya sendiri dalam arti yang lebih luas daripada yang kami sebutkan. yang kami sebutkan adalah penggunaan pendapat sendiri dalam hal-hal yang tidak ada nasnya dari Al-Qur'an dan sunah. Akan tetapi, kami lihat Khalifah bertindak lebih jauh dari itu. ia berijtihad dalam memperkenalkan kemaslahatan yang sudah diatur oleh ayat Al-Qur'an atau hadis. Kemudian dengan kemaslahatan itu ia mengambil petunjuk dalam hukum-hukumnya. Hal itu lebih dekat pada apa yang saat ini disebut mengambil petunjuk dengan kandungan konstitusi (*istirsyâd bi rûh al-qânûn*) bukan dengan arti harfiahnya."[25]

Mengambil petunjuk dengan kandungan konstitusi yang dikatakan Ahmad Amîn adalah satu hal. Sedangkan mengesampingkan nas dan mengamalkan pendapat sendiri adalah hal lain. Akan tetapi, kelompok kedua itu mengesampingkan nas dan mengamalkan pendapat sendiri. Apa yang diriwayatkan dari Khalifah dalam masalah ini termasuk dalam pengertian tersebut. kalau Anda merasa ragu tentang hal itu, kami bacakan kepada Anda apa yang kami ketahui:

---

[25]Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm*, hal. 238, cet. Dâr al-Kitâb.

1. Muslim meriwayatkan hadis dari Ibn 'Abbâs: Talak pada zaman Rasulullah saw, Abû Bakar, dan dua tahun pertama kekhalifahan 'Umar adalah talak tiga pada satu majelis dianggap satu talak. Kemudian 'Umar bin al-Khaththâb berkata, "Orang-orang telah tergesa-gesa dalam dalam satu hal yang di dalamnya terdapat tenggang waktu bagi mereka. Alangkah baiknya kalau kami menetapkan hal itu." Kemudian ia menetapkan talak tiga sekaligus itu bagi mereka.[26]
2. Diriwayatkan dari Ibn Thâwûs dari bapaknya: Abû ash-Shahbâ' berkata kepada Ibn 'Abbâs, "Tahukah Anda bahwa talak tiga pada satu majelis itu dihitung sebagai talak satu pada zaman Rasulullah saw dan Abû Bakar, tetapi hal itu dihitung sebagai talak tiga pada (kekhalifahan) 'Umar?" Ibn 'Abbâs menjawab, "Benar."[27]
3. Darinya juga diriwayatkan: Abû Ash-Shahbâ' berkata kepada Ibn 'Abbâs, "Semoga dijauhkan bencana darimu. Bukankah talak tiga sekaligus pada zaman Nabi saw dan Abû Bakar dipandang sebagai talak satu?" Ibn 'Abbâs menjawab, "Memang begitu. Tetapi pada zaman kekhalifahan 'Umar, banyak orang melakukan talak. Kemudian ia memperkenankan talak tiga sekaligus itu bagi mereka."[28]
4. Al-Baihaqî meriwayatkan: Abû Ash-Shahbâ' banyak bertanya kepada Ibn 'Abbâs. Ia pernah berkata, "Tahukah kamu bahwa apabila seorang laki-laki menceraikan istrinya dengan talak tiga sebelum mencampurinya, mereka menetapkannya sebagai talak satu pada zaman Nabi saw, Abû Bakar ra, dan pada tahun-tahun pertama kekhalifahan 'Umar ra. Ketika ia melihat banyak orang melakukannya, ia berkata, "Aku perkenankan hal itu bagi kalian."[29]
5. Ath-Thahâwî meriwayatkan hadis melalui Ibn 'Abbâs: Pada masa kekhalifahannya, 'Umar ra berkata, "Wahai manusia, dalam talak terdapat tenggang waktu untukmu. Karena itu, siapa yang tergesa-gesa dalam tenggang waktu yang diberikan Allah dalam talak, kami wajibkan hal itu kepadanya."[30]

---

[26]Muslim, *ash-Shahîh*, juz 3, bab *ath-Thalâq ats-Tsalats*, hadis no. 1-3. *At-Tatâbu'* dalam arti memperbanyak kejahatan.

[27]*Ibid.*

[28]*Ibid.*

[29]Al-Baihaqî, *as-Sunan*, 7/339 dan as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr*, 1/279.

[30]Al-'Aynî, *'Umdah al-Qârî'*, 9/537. Ia berkata, "Sanadnya sahih."

6. Diriwayatkan dari Thâwûs: 'Umar bin al-Khaththâb berkata, "Di dalam talak terdapat tenggang waktu bagi kalian. Kemudian kalian tergesa-gesa dalam tenggang waktu itu. Karenanya telah kami perkenankan kepada kalian apa yang kalian lakukan dengan tergesa-gesa itu."[31]
7. Diriwayatkan dari al-Hasan: 'Umar bin al-Khaththâb mengirim surat kepada Abû Mûsâ al-Asy'arî: "Jika ada laki-laki yang menceraikan istrinya dengan talak tiga sekaligus, aku ingin sekali menetapkannya sebagai talak satu. Akan tetapi, orang-orang menetapkan untuk diri sendiri (talak tiga itu). Maka aku serahkan kepada setiap orang untuk menetapkan hal itu bagi dirinya. Siapa yang mengatakan kepada istrinya, 'Engkau haram bagiku,' maka ia haram baginya. Siapa yang mengatakan kepada istrinya, 'Engkau menjadi ba'in bagiku,' maka ia menjadi ba'in baginya. Siapa yang mengatakan kepada istrinya, Engkau kuceraikan dengan talak tiga sekaligus,' maka jatuh talak tiga."[32]

Hadis-hadis di atas menunjukkan bahwa tindakan Khalifah itu tidak merupakan ijtihad dalam masalah yang tidak ada ketentuan nasnya. Ia juga tidak mengambil kandungan konstitusi yang ditunjukkan dengan memperbaiki syarat dan menjalankan hukum syariat pada tema-tema yang bersekutu di dalamnya masalah yang telah ditetapkan dengan nas. Tindakannya itu merupakan bentuk ketiga, yaitu ijtihad melawan nas, mengesampingkan dalil syariat, dan berjalan mengikuti pendapatnya sendiri.

Pembenaran terhadap Tindakan Khalifah

Ketika hukum yang bersumber dari Khalifah itu bertentangan dengan nas atau lahiriah Al-Qur'an, sebagian muhaqqiq berusaha membenarkan tindakan Khalifah itu dengan berbagai alasan. Bahkan mereka membenarkan hukum yang ditetapkannya, membenarkannya, dan mengeluarkannya dari lingkup ijtihad melawan nas, bahkan menjadi bersumber dari dalil syariat.

1. Naskh Al-Qur'an dengan Ijma

Talak yang disebutkan dalam Al-Qur'an itu telah di-mansûkh. Kalau Anda bertanya, "Apa alasan naskh itu, padahal 'Umar ra tidak melakukan naskh? Bagaimana dapat terjadi naskh sepeninggal Nabi saw? Saya jawab: Ketika 'Umar mengatakan hal itu,

---

[31]Al-Muttaqî al-Hindî, *Kanz al-'Ummâl*, 9/676, no. 27943.
[32]*Ibid.*

tidak ada yang mengingkarinya. Makajadilah ucapannya sebagai ijma. Naskh dengan ijma dibolehkan oleh sebagian syekh kami. Sebab, ijma itu dihasilkan dari 'ilmul yaqin, seperti nas. Maka boleh melakukan naskh dengannya. Ijma dalam kapasitasnya sebagai hujah adalah lebih kuat daripada khabar masyhur.

Jika Anda katakan: Ini adalah ijma untuk menaskh dari diri mereka sendiri. Hal itu tidak boleh dilakukan. Saya jawab: kemungkinan tampak pada mereka nas yang mengharuskan naskh tetapi tidak sampai kepada kita.[33]

Catatan:

Pertama, dalam masalah ini, ketika difatwakan Khalifah, terdapat dua pendapat di kalangan sahabat. Bagaimana ijma itu tunduk pada satu pendapat saja di antara dua pendapat itu? Padahal Anda telah mengetahui pendapat-pendapat berkenaan dengan masalah ini. Oleh karena itu, kami melihat sebagian lain menolak untuk tunduk pada ijma tersebut. Ia mengatakan, "Para sahabat telah sepakat hingga tahun kedua kekhalifahan 'Umar bahwa talak tiga dengan satu lafaz jatuh satu. Tidak ada pendapat lain yang membatalkan ijma ini. Melainkan umat senantiasa memfatwakannya generasi demi generasi hingga hari ini."[34]

Kedua, penjelasan ini bertentangan dengan perbuatan yang dibenarkan oleh Khalifah di dalam perkataannya: "Sesungguhnya orang-orang terlalu tergesa-gesa dalam satu hal (menjatuhkan talak tiga dalam satu majelis—pent.) yang sebenarnya ada tenggang waktu bagi mereka. Alangkah baiknya kalau kita menetapkannya bagi mereka." Maka ia pun menetapkannya bagi mereka. Kalau Khalifah bersandar pada nas, tentu pembenaran itu dapat diterima.

Akhirnya, kami katakan, bagaimana dengan penjelasan dari pengarang kitab *al-Umdah*, tentang Syekh Shâlih bin Muhammad al-'Umarî (w. 1298) yang mengatakan, "Yang dikenal di kalangan sahabat dan tabi'in—kebaikan semoga tercurah kepada mereka hingga hari kebangkitan—serta para ulama kaum Muslim yang lain, bahwa hukum dari pemimpin yang mujtahid apabila menyimpang dari nas Kitab Allah SWT dan sunah Rasulullah saw wajib dibatalkan dan jangan dilaksanakan. Nas Al-Qur'an dan sunah tidak dapat dibandingkan dengan kecenderungan-kecenderungan

---

[33]Al-'Aynî, *'Umdah al-Qârî'*, 9/537.

[34]*Taysîr al-Wushûl*, 3/162.

akal, khayalan-khayalan jiwa, dan fanatisme setan dengan mengatakan, "Barangkali mujtahid ini telah menelaah dan meninggalkannya karena *illat* yang tampak kepadanya. Atau, ia menelaah dalil lain, dan sebagainya. Inilah yang biasanya dikemukakan kelompok-kelompok fukaha yang fanatik dan menutupi kebodohan para muqalid."[35]

2. Sanksi terhadap Mereka karena Melanggar Hukum Allah

Tujuan dilaksanakannya talak tiga sekaligus hanyalah untuk memberikan sanksi kepada mereka atas perbuatan mereka dan peringatakan kepada mereka karena telah melanggar hukum Allah. Kemudian ia bermusyawarah dengan para ulama. Ia berkata, "Orang-orang minta disegerakan dalam satu hal yang di dalamnya terdapat tenggang waktu bagi mereka. Alangkah baiknya kalau kita menetapkannya bagimereka. Ketika para ulama itu menyetujuinya, ia menetapkannya bagi mereka. Ia berkata, 'Hai manusia, di dalam talak terdapat tenggang waktu bagi kalian. Barangsiapa yang tergesa-gesa dalam tenggang waktu yang diberikan Allah, kami wajibkan hal itu kepadanya.'"[36]

Saya tidak menemukan nas dalam referensi yang saya kaji tentang musyawarah 'Umar dengan para ulama kecuali surat yang ia tulis kepada Abû Mûsâ al-Asy'arî yang bunyinya: "Apabila seorang laki-laki menceraikan istrinya dengan talak tiga dalam satu majelis (sekaligus), saya ingin sekali untuk menetapkannya sebagai talak satu ..."[37] Ia memberitahukan keinginannya, bukan mengajaknya untuk bermusyawarah. Kalau memang ia melakukan musyawarah, tentu ia harus bermusyawarah dengan para sahabat dari kalangan Muhajirin dan Anshar yang tinggal di Madinah. Orang yang terkemuka di antara mereka adalah 'Alî bin Abî Thâlib. 'Umar pernah mengajaknya bermusyawarah dalam masalah-masalah penting dan meminta fatwa darinya.

Ketergesa-gesaan orang-orang tidak dapat dijadikan sebagai pembenaran terdapat sesuatu yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan sunah. Bahkan seharusnya ia mencegah orang-orang melakukan perbuatan buruk itu dengan segala kekuatan. Bagaimana mungkin dibenarkan menghukum mereka dengan perbuatan

---

[35]Al-'Umarî, *Iqâzh Himam Ulî al-Abshâr,* hal. 9.

[36]Ahmad bin Hanbal, *al-Musnad,* 1/314, no. 2877. Hadis ini telah disebutkan di muka. Silakan lihat, *Nizhâm at-Thalâq fî al-Islâm* karya Ahmad Muhammad Syâkir, hal. 79.

[37]Al-Muttaqî al-Hindî, *Kanz al-'Ummâl,* 9/676, no. 27943.

yang dinamakan oleh Rasulullah saw sebagai mempermainkan Kitab Allah?[38]

Ibn Qayîm berkata, "Pendapat ini didasarkan pada Al-Qur'an, sunah, qiyas, dan ijma. Setelah itu tidak ada ijma yang membatalkannya. Akan tetapi, Amirul Mukminin ra memandang bahwa orang-orang telah tergesa-gesa dalam urusan talak dan banyak melakukannya satu kaligus. Maka ia memandang bahwa merupakan suatu kemaslahatan memberikan sanksi kepada mereka dengan menetapkannya bagi mereka. Hal ini dimaksudkan agar mereka mengetahui bahwa siapa saja yang menjatuhkan talak tiga sekaligus maka perempuan itu menjadi ba'in baginya dan haram dinikahi sebelum dinikahi oleh laki-laki lain atas kehendaknya sendiri dengan maksud melakukan pernikahan permanen, bukan pernikahan penghalal (*tahlîl*). Jika mereka telah mengetahui hal itu, tentu mereka akan menahan diri dari talak yang diharamkan itu. 'Umar berpendapat bahwa ini merupakan kemasalahatan bagi mereka pada zamannya. Ia juga berpendapat bahwa apa yang berlaku pada zaman Nabi saw, Abû Bakar, dan tahun-tahun pertama kekhalifahannya adalah lebih cocok bagi masyarakat ketika itu. Sebab, ketika itu masyarakat tidak banyak melakukan talak dan takut kepada Allah dalam masalah tersebut. Allah telah memberikan jalan keluar bagi setiap orang yang bertakwa kepada-Nya. Ketika mereka meninggalkan ketakwaan kepada Allah, mempermainkan Kitab Allah, dan melakukan talak dengan cara yang tidak disyariatkan Allah, maka ia mewajibkan kepada mereka apa yang biasa mereka kerjakan itu sebagai hukuman. Sebab, Allah SWT telah mensyariatkan talak satu demi satu, tidak mensyariatkannya sekaligus."[39]

Catatan:

Pembenaran terhadap tindakan Khalifah yang disebutkan di atas tidaklah benar. Sebab, kalau kemaslahatan sementara itu dapat membenarkan perubahan hukum, lalu apa artinya hadis: "Apa yang dihalalkan Muhammad adalah halal hingga hari kiamat dan apa yang diharamkannya adalah haram hingga hari kiamat." Kalau benar apa yang disebutkan itu untuk memasukkan perubahan ke dalam syariat maka Islam menjadi ajang permainan di tangan kekuasaan. Kemudian datang seorang penguasa, lalu meng-

---

[38]As-Suyûthî, 1/283.

[39]Ibn Qayîm al-Jawziyyah, *I'lâm al-Mûqinîn*, 3/36.

haramkan puasa bagi para buruh agar mereka tetap bertenaga di tempat kerja.

Akhirnya, kami sebutkan perhatian sebagian ulama Ahlusunah generasi sekarang terhadap praktik talak jenis ini. Oleh karena itu, undang-undang kehakiman syariah Mesir diulang dan bertentang dengan mazhab Hanafi setelah kemerdekaan negara itu dari Kesultanan Daulah 'Utsmaniyah.

Namun, sayang sekali, banyak mufti Ahlusunah yang memberikan fatwa bolehnya mempraktikkan talak jenis ini. Oleh karena itu, penulis tafsir *al-Manâr,* setelah melakukan penelitian yang saksama, mengatakan, "Yang dimaksud bukanlah untuk berdebat dengan para muqalid atau memalingkan para qadhi dan mufti dari mazhab mereka. Sebab, kebanyakan mereka menelaah nas-nas ini dari kitab-kitab hadis dan lain-lain tetapi mereka tidak mempedulikannya karena yang mereka amalkan adalah yang bersumber dari pendapat mazhab mereka, bukan dari Kitab Allah dan sunah Rasul-Nya."[40]

Perubahan Hukum dengan Kemaslahatan

Ibn Qayîm membahas secara panjang lebar dalam menganalisis ketetapan 'Umat tentang talak tiga. Berikut ini rangkumannya. ia bersandar pada perubahan hukum dengan kemaslahatan dan mencampurkan antara yang sahih dan yang cacat. Berikut ini penjelasannya: Hukum-hukum itu dikelompokkan ke dalam dua kategori. *Pertama,* jenis hukum yang tidak dapat diubah dengan keadaan apa pun; tidak karena perubahan zaman, tempat, atau ijtihad para imam. Yang termasuk ke dalam kategori ini seperti wajibnya semua kewajiban, haramnya semua perbuatan haram, dan hukuman-hukuman yang ditetapkan syariat atas tindakan kriminal.

Kedua, jenis hukum yang dapat berubah karena tuntutan kemaslahatan, baik karena waktu, tempat, maupun keadaan. Yang termasuk dalam kategori ini di antaranya adalah kadar sanksi (*ta'zîr*) serta jenis-jenis dan sifat-sifatnya—kemudian ia memberikan beberapa contoh bentuk ta'zîr. Selanjutnya ia berkata: Oleh karena itu, ia—maksudnya 'Umar bin al-Khaththâb—ketika melihat masyarakat banyak melakukan talak berpendapat bahwa mereka tidak dapat dicegah kecuali dengan memberikan hukuman. Karenanya ia berpendapat untuk mewajibkannya kepada mereka

---

[40]Sayid Muhammad Rasyîd Ridhâ, *al-Manâr,* 2/386, cet. ke-3, 1376.

sebagai hukuman agar mereka menahan diri dari perbuatan tersebut. Hukuman itu berupa:

1. *Ta'zîr 'âridh* yang dilakukan ketika diperlukan, seperti bagi peminum khamar dihukum cambuk 80 kali dan digunduli kepalanya;
2. Menetapkan bahwa talak tiga sekaligus itu sebagai talak satu yang sah dengan syarat talak itu telah dijatuhkan;
3. Memberlakukan larangan. Pada zamannya berlaku larangan dengan menetapkan talak tiga sekaligus itu sebagai talak satu.

Selanjutnya ia mengatakan: Ketika Amirul Mukminin ('Umar) memandang bahwa Allah SWT memberikan hukuman kepada laki-laki yang melakukan talak tiga sekaligus dengan mengharamkan bekas istrinya itu dinikahinya sebelum dinikahi oleh laki-laki lain, tahulah ia bahwa hal itu karena kebencian pada talak yang diharamkan itu. Kemudian Amirul Mukminin bertekad untuk memberikan hukuman kepada orang yang melakukan talak tiga sekaligus dengan menetapkan dan mewajibkan hal itu kepadanya.

Jika ada orang mengatakan bahwa bukankah lebih mudah melarang orang-orang menjatuhkan talak tiga sekaligus, serta mengharamkannya dan menghukumnya dengan cambukan agar tidak melakukan perbuatan yang dilarang itu.

Jawab: Benar. Demi Allah, ia dapat melakukan hal itu. Oleh karena itu, pada akhir hayatnya ia menyesalinya. Al-Hâfizh Abû Bakar al-Ismâ'îl dalam *Musnad 'Umar* berkata: Mengabarkan kepada kami Abû Ya'lâ; menyampaikan kepada kami Shâlih bin Mâlik; menyampaikan kepada kami Khâlid bin Yazîd bin Abû Mâlik dari bapaknya: 'Umar bin al-Khaththâb ra berkata, "Aku tidak pernah menyesali sesuatu seperti penyesalanku atas tiga hal, yaitu mengharamkan talak, menikahkan maula, dan membunuh orang yang meratap."

Yang dimaksud dengan talak yang diharamkannya adalah talak raj'î (talak yang masih dimungkinkan rujuk). Yang dihalalkan Allah SWT. Ia pun mengetahui kehalalannya dari agama Rasulullah saw talak yang diharamkannya itu bukan talak yang disepakati kaum Muslim tentang keharamannya, seperti talak dalam masa haid dan suci setelah dicampuri, bukan talak sebelum dicampuri (*dukhûl*). Maka jelaslah bahwa ia ingin mengharamkan talak tiga sekaligus.

'Umar ra berpendapat bahwa kerusakan itu dapat dicegah dengan mengharuskan mereka melaksanakannya (talak tiga sekaligus—pent.). Ketika diketahui bahwa kerusakan itu tidak

dapat dicegah dengan cara itu, dan justru bertambah besar, ia memberitahukan bahwa yang utama adalah kembali mengharamkan talak tiga sekaligus. Kerusakan ini dapat dicegah dengan memberlakukan kembali apa yang pernah berlaku pada masa Rasulullah saw, Abû Bakar, dan tahun-tahun pertama kekhalifahan 'Umar—ra.[41]

Catatan:

Apa yang dijelaskan Ibn Qayîm tentang pengklasifikasian hukum-hukum ke dalam dua kategori adalah benar. Akan tetapi, dari mana diketahui bahwa hukum talak tiga sekaligus termasuk kategori kedua. Apa perbedaan antara hukum segala kewajiban serta segala yang haram dan firman Allah SWT: *Talak itu dua kali*? Bagaimana hukum yang dikatakan Rasulullah saw bahwa menentangnya sebagai mempermainkan agama itu dapat berubah?

Ibn Qayîm menyebutkan tiga kemungkinan. Kemungkinan pertama dapat diterima dan sesuai dengan ucapan Khalifah itu sendiri. Sedangkan dua kemungkinan terakhir, yaitu menetapkan talak tiga sekaligus sebagai talak satu dengan syarat talak itu telah dijatuhkan atau menetapkan larangan pemberlakuannya, ia tidak bersandar padanya. motif dikemukakannya dua kemungkinan itu adalah karena tunduk pada perasaan dan pembenaran terhadap tindahan Khalifah dengan cara apa pun.

Perubahan Hukum karena Tuntutan Zaman

Hukum-hukum yang dapat berubah karena perubahan zaman dan pergantian situasi adalah hukum-hukum yang substansinya ditetapkan dengan melihat kemaslahatan. Karakteristik dan bentuknya diserahkan pada pendapat pemimpin Islam. Hukum-hukum jenis ini dapat berubah. Pembuat syariat tidak menetapkan substansi, bentuk, dan tata caranya, bukan terhadap hukum-hukum yang telah ditetapkan oleh pembuat syariat substansi, bentuk dan tatacaranya. Tidak diperkenankan campur tangan pemimpin Islam dalam masalah ini dan dalam hukum-hukum berkenaan dengan *ahwâl syakhshiyyah*. Pemimpin Islam tidak boleh ikut campur tangan dalam hukum-hukum nasab, *mushâharah* (persaudaraan melalui pernikahan), penyusuan, dan iddah (*al-'adad*). Ia tidak boleh mengharamkan apa yang dihalalkan Allah kendatipun sebagai hukuman bagi orang yang berbuat kesalahan. Sebaliknya,

[41]Ibn Qayîm al-Jawziyyah, *I'lâm al-Mûqinîn*, 3/36. Ia juga menunjukkanya dalam kitabnya yang lain *Ighâtsah al-Lahfân min Mashâyid asy-Syaythân*, 1/336.

hal itu merupakan hukum-hukum yang *rigid* (tetap), tidak tunduk pada pertimbangan pemimpin dan lain-lain.

Adapun hukum-hukum yang membolehkan adanya campur tangan pemimpin di dalamnya adalah hukum-hukum yang dalam menentukan karakteristik dan bentuknya diserahkan kepada pemimpin untuk memelihara kepentingan Islam dan kaum Muslim. Hal itu disesuaikan dengan tuntutan situasi yang berlaku. Berikut ini beberapa contoh di antaranya agar tidak bercampur satu dengan yang lain.

1. Dalam hubungan diplomasi antarnegara. Negara Islam wajib memelihara kepentingan Islam dan kaum Muslim. Ini merupakan prinsip yang *rigid* dan kaidah umum. Adapun caranya, hal itu berbeda-beda bergantung pada situasi dan tempat. Kadang-kadang kemaslahatan menuntut dilakukannya hubungan baik dan perdamaian dengan musuh, tetapi di waktu lain menuntut hal sebaliknya.

   Demikianlah, ketentuan dan hukum khusus berlainan dalam hal ini karena perbedaan situasi. Akan tetapi, hal itu tidak keluar dari lingkup kaidah umum, yaitu memelihara kepentingan kaum Muslim, seperti firman Allah SWT:

   > *Dan Allah sekali-kali tidak akan memberikan jalan kepada orang-orang kafir itu untuk memusnahkan orang-orang yang beriman.* (QS. an-Nisâ' [4]: 141)

   Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil.

   > *Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang lalim.* (QS. al-Mumtahanah [60]: 8-9)

2. Hubungan perdagangan antarnegara. Kemaslahatan menuntut dibuatnya kesepakatan-kesepakatan ekonomi dan pembentukan perusahaan-perusahaan dagang atau lembaga-lembaga perindustrian yang menuntut kaum Muslim bergabung dengan kaum yang lain. Kemaslahatan juga menuntut selain itu. Termasuk dalam kategori ini, ketentuan dari Imam—semoga

Allah mengampuninya—seorang pembaharu, Sayyid asy-Syîrâzî yang telah mengharamkan merokok untuk menghambat pelaksanaan kesepakatan ekonomi yang dibuat ketika itu antara Iran dan Inggris. Kesepakatan itu akan menghilangkan hak-hak umat Islam Iran, karena memberikan hak monopoli tembakau Iran kepada Inggris.

3. Membela kemurnian Islam, memelihara kemerdekaannya, dan menjaga batas-batasnya dari serangan musuh merupakan ketentuan yang *rigid,* tidak dapat diubah. Tujuan utama disyariatkannya Islam adalah untuk memelihara kedaulatan Islam dari serangan dan gangguan musuh. Oleh karena itu, diwajibkan kepaa kaum Muslim untuk membentuk kekuatan dan angkatan bersenjata yang kuat untuk menghadapi musuh. Hal itu diungkapkan dalam firman-Nya, *"Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi"* (QS. al-Anfâl [8]: 60). Ini merupakan prinsip yang *rigid* dalam Islam yang ditegaskan oleh akal dan fitrah. Adapun, bagaimana cara melakukan pembelaan, strategi, dan jenis persenjataan, atau harus dan tidaknya dibentuk milisi, semuanya terserah tuntunan zaman. Hal itu dapat berubah karena perubahan zaman, tetapi dilakukan dalam lingkup kaidah umum. Dalam hal itu, dalam Islam, tidak ada prinsip yang *rigid,* bahkan dalam pembentukan wajib militer yang merupakan masalah mendasar di banyak negara.

Apa yang kita lihat dalam kitab-kitab fiqih berupa bab-bab atau kitab-kitab khusus tentang hukum-hukum perlombaan balap kuda, melempar tombak, dan berbagai jenis kegiatan ketentaraan lainnya yang dikenal pada waktu-waktu yang lalu. Dalam bab itu dinukil hadis-hadis dari Rasulullah saw dan para imam Islam. Hukum-hukumnya tidak *rigid* dalam Islam yang diserukan Pembuat syariat dengan bentuk yang kaku. Bahkan hal itu merupakan implementasi hukum tersebut. Tujuannya adalah untuk membentuk kekuatanyang memadai dalam menghadapi musuh pada masa itu. Adapun hukum-hukum yang harus diterapkan pada masa kini harus mengikuti tuntutan masa kini.[42]

---

[42]Al-Muhaqqiq dalam *al-Syarâyi'* hal. 152 mengatakan: Faedah perlombaan balap kuda dan melempar tombak adalah membangkitkan jiwa dalam mempersiapkan diri menghadapi perang dan untuk membiasakan pertarungan. Hal itu merupakan muamalah yang baik. Asy-Syahîd ats-Tsânî dalam *al-Masâlik fî Syarh 'Ibârah al-Muhaqqiq* berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan kaum Muslim tentang disyariatkannya akad ini. Bahkan Nabi saw di beberapa

Pemimpin Islam berkewajiban membentuk angkatan bersenjata yangkuat dan persenjataan yang lengkap yang memungkinkan untuk memelihara Islam dan para penganutnya dari segala bahaya dan menghalangi setiap persekongkolan musuh. semua itu disesuaikan dengan kemajuan zaman.

Pembuat konstitusi yang menghendaki konstitusinya tetap berlaku dan abadi tidak perlu mencantumkan hal-hal yang terperinci dan parsial. Tetapi yang harus dilakukannya adalah menetapkan hal-hal universal dan prinsip-prinsipnya agar konstitusinya tetap berlaku dalam segala zaman yang berbeda-beda. Kalau ia tidak melakukan hal ini, tentu konstitusinya itu akan berlaku sebentar saja.

4. Penyebaran dan penyempurnaan ilmu pengetahuan dan kebudayaan yang menjamin kedaulatan masyarakat secara material dan spiritual terungkap dari fardu-fardu Islam. Adapun menentukan jenisnya dan jenis perangkatnya tidak ditentukan dengan ketentuan khusus, melainkan diserahkan kepada pemimpin Islam. Ketentuannya dibuat berdasarkan kemampuan yang ada dalam lingkup undang-undang yang berlaku.

   Pendek kata, Islam telah mewajibkan kepada para pemimpin kaum Msulim untuk menyebarkan ilmu pengetahuan di tengah rakyat dan memerangi segala bentuk buta huruf. Adapun, bagaimana jenis ilmu pengetahuan itu dan karakteristiknya diserahkan pada pandangan pemimpin Islam, karena ia lebih mengetahui kebutuhan pada zamannya.

   Betapa banyak ilmu pengetahuan yang tidak lazim karena tidak dibutuhkan pada masa-masa yang lau. Akan tetapi, kini ilmu pengetahuan tersebut menjadi ilmu-ilmu yang lazim yang mengandung kemaslahatan bagi masyarakat, seperti ekonomi dan politik.

5. Memelihara sistem, mengatur urusan-urusan dalam negeri, meningkatkan perekonomian, dan kepentingan-kepentingan

---

tempat memerintahkannya karena di dalamnya terdapat faedah tersebut. Hal itu merupakan faedah keagamaan terpenting karena hasil yang diperolehnya berupa mengalahkan musuh dalam berjihad melawan musuh-musuh Allah SWT yang merupakan pilar Islam paling utama. Oleh karena itu, faedah tersebut terlepas dari main-main dan kelalaian yang dilarang dilakukan."

Apabila tujuan pensyariatannya adalah untuk persiapan menghadapi peperangan dan melatih jihad maka ketika itu tidak ada perbedaan antara yang berlaku pada zaman Nabi saw dan zaman-zaman lainnya berdasarkan kemampuan yang diyakini.

lainnya. Itu semua mengikuti tuntutan situasi. Dalam hal ini Islam tidak memiliki aturan khusus yang harus diikuti. Tetapi yang dikehendaki Islam adalah tercapainya tujuan-tujuan tersebut dengan perangkat-perangkat yang memungkinkan. Islam tidak menentukan dan menetapkan jenis perangkat-perangkat ini. Hal itu diserahkan pada kemajuan zaman yang dilalui manusia. Namun, semuanya harus berada dalam lingkup kaidah-kaidah umum.

6. Islam nenetapkan prinsip yang *rigid* dalam masalah harta, yaitu firman Allah SWT, *"Janganlah kamu memakan harta di antara kamu dengan cara yang batil ...."* Dari prinsip ini, para fukaha membuat perincian sebagai syarat dalam sahnya akad jual beli atau muamalah. Mereka mengatakan, "Agar muamalah itu sah disyaratkan adanya manfaat yang sah. Jika tidak, muamalat itu tidak sah." Dari sini, mereka mengharamkan jual beli darah.

   Tetapi, mengharamkan jual-beli darah bukanlah hukum yang *rigid* dalam Islam. Melainkan pengharaman itu berlaku pada zaman yang lalu sebagai implementasi makna ayat yang mengharamkan memakan harta dengan cara yang batil. Jual-beli darah yang berlaku pada waktu itu merupakan substansinya. Hukum itu berlaku karena adanya faedah—yang mengeluarkan muamalah itu dari substansinya sebagai memakan harta dengan cara batil—dan tidak diperolehnya faedah—yang mengeluarkan muamalah dari substansinya sebagai memakan harta dengan cara batil. Kalau dari jual-beli darah itu diperoleh faedah yang masuk akal, tentu hukum yang mengharamkannya berubah menjadi menghalalkannya. Hukum yang berlaku tetap dalam hal ini adalah firman Allah SWT, *"Janganlah kamu memakan harta di antara kamu dengan cara yang batil ...."*

   Berkenaan dengan masalah ini, diriwayatkan hadis: 'Alî as pernah ditanya tentang sabda Rasulullah saw: "Semirlah uban tetapi jangan menyerupai orang-orang Yahudi." Kemudian 'Alî as berkata, "Rasulullah saw bersabda demikian karena ketika itu pengikut agama ini masih sedikit. Adapun kini agama ini telah tersebar ke berbagai pelosok dan dapat menaklukkan musuh-musuhnya. Karenanya setiap orang dapat memilih (warna semir rambut itu) yang disukainya."[43]

---

[43]*Nahj al-Balâghah*, hikmah no. 16. Silakan lihat buku saya, *Mafâhî al-Qur'ân*, 3/265-275.

Demikianlah, karena hukum tentang sahnya talak tiga sekaligus itu menyebabkan timbulnya kerusakan sepanjang sejarah maka Ibn Qayîm—sambil membenarkan tindakan Khalifah 'Umar—memberikan penjelasan tentang dampaknya yang menjadikan musuh-musuh Islam merasa senang. Berikut ini kami kutipkan penjelasannya.

Sanksi atas Penyimpangan dari Jalan yang Luas

Ibn Qayîm—sebagai telah Anda ketahui—termasuk orang-orang yang fanatik membela fatwa Khalifah. Ia membenarkan hukum yang ditetapkan Khalifah itu dengan mengatakan bahwa kemaslahatan ketika itu menuntut keharusan ditetapkannya talak tiga sekaligus. Hal itu dilakukan atas inisiatifnya sendiri. Anda telah mengetahui lemahnya pembelaan itu. Akan tetapi, pada akhir penjelasannya ia menyebutkan bahwa kemaslahatan pada zaman kita sekarang adalah kebalikan dari kemaslahatan yang ada pada zaman Khalifah. Sebab, mengesahkan talak tiga sekaligus akan mendatangkan kerusakan bagi kaum Muslim dalam lingkungan kita dan menyebabkan celaan dari para musuh terhadap agama ini dan para penganutnya. Karenanya, pada zaman sekarang kita wajib kembali pada Al-Qur'an dan sunah, yaitu tidak menjatuhkan talak kecuali satu demi satu.

Namun, ia lupa terhadap kebenaran dalam masalah ini. Yaitu, bahwa kemaslahatan pada sepanjang zaman adalah sama. Hukum-hukum yang telah ditetapkan Allah SWT sesuai dengan kemaslahatan hamba-hamba-Nya. Cacian dan ejekan yang disebutkan Ibn Qayîm muncul karena penyimpangan dari jalan yang luas ini dan ijtihad melawan nas tanpa ada kepentingan yang mendesak melakukan itu. Oleh karena itu, kami mengutip penjelasannya agar menjadi pelajaran bagi orang-orang yang—pada zaman sekarang—ingin mempemainkan hukum-hukum syariat dengan kemaslahatan yang dikira-kira. Berikut ini teks penjelasannya.

Masalah ini termasuk fatwa yang dapat berubah sesuai perkembangan zaman. Adapun zaman-zaman ketika farji mengadu kepada Tuhannya tentang kerusakan penghalalan itu dan kejelekan yang diakibatkan orang-orang yang menghalalkannya sebagai kebutaan pada mata agama dan duri dalam kerongkongan kaum Mukmin termasuk kejelekan-kejelekan yang melegakan musuh-musuh agama dan menghalangi orang-orang yang ingin menganutnya, karena Al-Qur'an tidak memberikan perincian dan pembatasannya. Seluruh kaum Mukmin memandangnya sebagai

kejelekan dan aib paling besar. Aturan dan namanya telah berubah dari agama ini. Domba kiasan itu melumuri perempuan yang ditalak dengan najis penghalalan. Tetapi ia mengatakan bahwa ia telah memberikan wewangian kepadanya untuk suaminya. Sungguh mengherankan. Wewangian apa yang dikiaskan domba tercela ini? Kemaslahatan apa yang diperoleh perempuan itu dan orang yang melakukan talak dari perbuatan rendah ini?

Tidakkah Anda lihat berdirinya suami yang melakukan talak atau walinya di depan pintu, dan domba terlaknat itu telah menanggalkan sarung dan kain cadarnya. Demikianlah ia menjadikannya padang rumput. Suami atau wali itu memanggilnya, "Makanan ini tidak dibawakan kepadamu agar kamu kenyang. Engkau, istri, kami, para saksi, para hadirin, para malaikat pencatat, dan Tuhan alam semesta mengetahui bahwa engkau tidak dianggap sebagai suami. Perempuan itu dan walinya, juga farji dan kecantikan, tidak ridha kepadamu. Engkau hanyalah seperti domba yang kalau tidak ada ujian ini tentu kami tidak merelakan kamu berdiri di depan pintu. Orang-orang menampakkan pernikahan dan menunjukkan kebahagiaan dan kegembiraan. Kami saling berwasiat agar menyembunyikan penyakit tak terobati ini dan menjadikannya sesuatu yang tertutup tanpa nyanyian dan dan tanpa rebana, serta tanpa hidangan dan tanpa pengumuman. Melainkan diwasiatkan dengan berbisik-bisik, sentuhan, dan kerahasiaan. Perempuan itu dinikahi karena agama, hasab, harta, dan kecantikannya.

Domba itu tidak ditanya sedikit pun tentang semua itu. Keterpeliharaannya tidak dipercayai. Melainkan ia masuk ke dalam kebinasaan. Allah SWT telah menjadikan masing-masing dari suami-istri sebagai tempat ketenangan bagi yang lainnya, dan menjadikan cinta dan kasih sayang di tengah mereka agar dengan demikian diperoleh tujuan akad yang agung ini. dengan demikian, sempurnalah kemaslahatan yang disyariatkan oleh Tuhan Yang Mahaagung dan Mahabijaksana.

Tanyalah domba itu, apakah ia memiliki bagian seperti itu? Atau, apakah hikmah, maksud, dan kemaslahatan akad ini merupakan sesuatu yang asing dan aneh? Tanyalah ia, apakah ia mengambil istri sebagai pendamping? Apakah ia meridhainya sebagai suami yang dapat dimintai tolong ketika ia mendapat musibah? Tanyalah orang-orang berakal, apakah kamu menikahkan si fulanah dengan si fulan? Apakah ini dipandang sebagai pernikahan menurut syariat, akal, atau fitrah manusia? Mengapa Rasulullah saw

melaknat seorang laki-laki dari umatnya yang menikah secara syariat dan sah dan dalam akadnya tidak melakukan yang haram dan tercela? Mengapa beliau mengumpamakannya dengan domba, padahal ia termasuk orang-orang baik dan berbuat kebajikan? Mengapa sepanjang hidupnya perempuan itu menjelek-jelekkannya di tengah keluarga dan tetangganya, dan ia menundukkan kepalanya ketika domba itu disebutkan di tengah kaum perempuan? Tanyalah domba itu, apakah ketika dilakukan akad ini yang merupakan sisi lain dari kemunafikan, ia berniat akan memberikan nafkah, pakaian, dan mas kawin? Apakah istrinya makan dari pemberian itu? Ataukah ia meniatkan sesuatu yang lain? Apakah ia menuntut dari istrinya seorang anak yang saleh dan istri menjadikannya sebagai kekasih?

Tanyalah orang-orang berakal di seluruh dunia, apakah orang terbaik dari umat ini adalah yang paling banyak melakukan penghalalan, dan apakah penghalal yang dilaknat Allah dan Rasul-Nya adalah orang yang paling lurus jalannya? Tanyalah domba itu dan wanita yang diuji dengannya, apakah salah satu dari keduanya mempercantik diri untuk sahabatnya seperti laki-laki mempercantik diri untuk perempuan dan perempuan mempercantik diri untuk laki-laki, atau salah satu dari keduanya mencintai sahabatnya karena hasab, harta, dan kecantikan? Tanyalah perempuan itu, apakah ia tidak mau dimadu atau dijadikan gundik oleh domba ini, atau apakah ia tidak mau kalau di sampingnya ada perempuan lain, atau ia bertanya kepadanya tentang harta dan pekerjaan, atau kemuliaan kerabat dan besar belanjanya? Tanyalah domba itu, apakah ia bertanya tentang apa-apa yang ditanyakan oleh orang yang bermaksud melakukan pernikahan hakiki atau ia memohon kepada mertuanya hadiah, sekedup, dan uang yang biasa diminta oleh peminang yang ganteng? Tanyalah ia, apakah ia "pengambil" atau "pemberi"? Apakah ucapannya ketika Abu Jad membaca akad ini, "ambillah biaya pernikahan pengantin lelaki ini atau letakkanlah"? Tanyalah ia, apakah menanggung beban akad ini dengan "ambillah biaya pernikahan ini atau letakkanlah"?

Tanyalah ia tentang pesta pernikahannya, apakah ia akan melakukan pesta pernikahan walaupun dengan seeekor kambing? Apakah ia mengundang sahabatnya ke pesta pernikahan itu, lalu memenuhi hak dan mendatanginya? Tanyalah ia, apakah ia menanggung beban akadnya ini seperti yang biasa dipikul orang-orang yang menikah, atau—seperti berlaku di tengah masyarakat pada umumnya—teman-teman dan penggembira mendatangi-

nya? Apakah dikatakan kepadanya, "semoga Allah memberikan berkah kepada kalian dan mengumpulkan kalian dalam kebaikan dan perlindungan" atau "semoga Allah melaknat *muhallil* itu dan *muhallal* dengan sebesar-besar laknat"?[44]

Catatan:

Aib yang—menurut dugaannya—masuk ke dalam ajaran Islam sebagai akibat disahkannya talak tiga sekaligus. Talak satu pada dasarnya dipandang sebagai talak tiga. Adapun yang disyariatkan Al-Qur'an bergantungnya keabsahan pernikahan setelah talak tiga pada muhallil merupakan aturannya yang paling utama dan paling teguh. Aib tidak masuk ke dalam ajaran Islam dari sisi ini, selama-lamanya. Hal itu karena"

Pertama suami menghindari talak tiga sekaligus karena mengetahui bahwa pernikahan sesudahnya bergantung pada *tahlîl* yang tidak dapat ditanggung oleh kebanyakan laki-laki.

Kedua, ia tidak akan melakukannya kecuali apabila berputus asa untuk menikah lagi. Sebab, pengalaman membuktikan bahwa suami-istri itu tidak dalam tingkatan yang sama dalam hal akhlak dan keruhanian. Ia tidak akan melakukan talak kecuali apabila telah berputus asa menikah lagi. Jarang sekali ada kecenderungan untuk menikah kembali dengan perempuan yang telah diceraikannya dengan talak tiga, kalaupun tidak dikatakan tidak ada. Ketika itu, sedikit sekali kebutuhan kepada *muhallil.* Ini berbeda dengan mensahkan talak satu sebagai talak tiga. Banyak suami yang menyesali perceraian itu dan ingin membina kembali rumah tangga yang telah dihancurkan dengan talak—berdasarkan keharusan bergantung pada *muhallil* yang mendatangkan aib dan memunculkan apa yang disebutkan Ibn Qayîm dalam penjelasannya.

Atas penjelasannya itu masih terdapat catatan-catatan lain yang yang kami abaikan, khususnya berkenaan dengan anggapannya bahwa *muhallil* itu dapat diupah untuk melakukan *tahlîl.* Menikah untuk tujuan itu merupakan anggapan yang sangat keliru. bahkan dengan tujuanyang sama ia menikahi peempuan lain. Padahal, kalau ia menceraikan istrinya atas dasar kehendaknya sendiri maka perempuan itu menjadi halal bagi mantan suaminya yang pertama. ❖

---

[44]Ibn Qayîm (w. 751), *I'lâm al-Mûqinîn,* 3/41-43. Silakan lihat juga *Ighâtsah al-Lahfân,* 1/312.

Masalah Kesembilan:

Sumpah Talak

Ketahuilah bahwa talak *ghayr munjiz* terbagi ke dalam dua bagian berikut:

1. Talak mu'allaq
2. Sumpah talak (*hilf bi ath-thalâq*)

Keduanya merupakan jenis *ghayr munjiz*. Perbedaan di antara keduanya adalah bahwa kalau yang dimaksud dengan *ta'lîq* (talak mu'allaq) itu adalah dorongan atau larangan untuk melakukan sesuatu. Jenis ini dinamakan sumpah talak (*hilf bi ath-thalâq*), seperti suami yang mengatakan kepada istrinya, "Jika engkau masuk rumah maka engkau ditalak" atau "Jika engkau tidak masuk ke dalam rumah, engkau ditalak." Atau, hal itu dimaksudkan untuk membenarkan orang yang membawa berita, seperti ucapannya, "Engkau ditalak jika Zaid tidak datang" atau "Istriku ditalak kalau di dalam tasku terdapat barang haram".

Adapun jika terjadi *ta'lîq* tetapi tidak ada dorongan atau ada larangan untuk melakukan perbuatan, dan tidak pula ada peringatan untuk mempercayai orang yang membawa berita, hal itu dinamakan talak mu'allaq. Contohnya ucapan: "Engkau ditalak jika matahari terbit"; "Engkau ditalak jika orang yang berhaji telah datang"; atau "Engkau ditalak jika sultan tidak datang". Maka itu merupakan syarat murni, bukan sumpah, karena hakikat *al-hilf* adalah sumpah.

Ta'lîq talak berdasarkan syarat dinamakan *hilf tajawwuz* karena bergabungnya *hilf* dalam arti yang sudah dikenal, yaitu dorongan, larangan, atau penegasan berita, seperti ucapan: "Demi Allah,

sungguh aku tidak akan bekerja"; "Tidak, demi Allah, aku tidak akan bekerja"; "Demi Allah, aku telah bekerja"; atau "Demi Allah, aku tidak bekerja". Jika talak itu tidak mengandung pengertian ini maka ia tidak dinamakan *hilf*.[1]

As-Sabkî berkata: Talak mu'allaq itu ada yang dikaitkan dengan sumpah dan ada pula yang dikaitkan dengan bukan sumpah. Talak mu'allaq yang tidak dikaitkan dengan bukan sumpah adalah seperti ucapan: "Jika tiba awal bulan maka engkau ditalak" atau "Jika engkau memberikan kepadaku seribu maka engkau ditalak".

Sedangkan talak mu'allaq yang dikaitkan dengan sumpah adalah seperti: "Jika engkau berkata dengan si fulan maka engkau ditalak" atau "Jika engkau masuk ke dalam rumah maka engkau ditalak". Inilah yang dimaksud dengan dorongan, larangan, atau pembenaran. Apabila talak itu dikaitkan dengan aspek ini, lalu apa yang disyaratkan itu terjadi, maka jatuhlah talak.[2]

Inilah mazhab mayoritas Ahlusunah kecuali mereka yang menyimpang, dan akan kami tunjukkan. Mazhab-mazhab yang menyimpang itu membolehkan talak tanpa *hilf* baik yang ditunjukkan dengan lafaz, tulisan, terang-terangan maupun sindiran. Misalnya, "Engkau haram bagiku"; "Engkau telah dibebaskan"; "Pergilah, kemudian nikahlah (dengan orang lain)"; "Talimu di atas bahumu"; "Pergilah kepada keluargamu"; dan redaksi-redaksi lainnya.

Yang penting disebutkan adalah bahwa mereka telah memenuhi berlembar-lembar buku dengan pembahasan tentang macam-macam talak mu'allaq, terutama jenis yang khusus ini. Yakni, sumpah talak. Mereka mengemukakan pendapat-penadapat dan fatwa-fatwa yang tidak ada penjelasannya sedikit pun dari Al-Qur'an dan sunah. Orang yang merujuknya pasti mengetahui bahwa talak bagi mereka merupakan permainan. Laki-laki mempermainkannya dengan berbagai bentuk.

Jika Anda merasa ragu terhadap apa yang saya kemukakan ini, silakan membaca dua kitab yang terkenal:

1. *Al-Mughnî* yang ditulis oleh Muhammad bin 'Abdullâh bin Ahmad bin Muhammad bin Qudâmah (wafat tahun 620 H.). Kitab ini merupakan kitab fiqih yang paling lengkap dalam mazhab Hanbali dengan tarjih terhadap pendapat-pendapatnya

---

[1]Ibn Qudâmah, *al-Mughnî*, 7/365.

[2]As-Sabkî: Taqiyuddîn 'Alî bin 'Abdul Kâfî (w. 756), *ad-Durrah al-Mudhî'ah*, hal. 155.

dengan dalil yang memuaskan mereka. Ia telah mengkhususkan 45 halaman dari kitabnya dengan memuat redak-redaksi seperti ini.[3]

2. *Al-Fiqh 'Alâ al-Madzâhib al-Arba'ah* yang ditulis oleh Syekh 'Abdur Rahmân al-Jazîrî. Ia telah menulisnya untuk menjelaskan fiqih dengan metode yang terbaru daripada yang sudah ada. Di samping itu, ia telah mengkhususkan beberapa halaman dari kitabnya ini dengan memuat bentuk-bentuk talak.[4] Berikut ini beberapa contoh di antaranya sehingga Anda dapat mengetahui kebenaran apa yang kami kemukakan. Kami akan mengutipnya dari kitab pertama.
   a. Jika seorang laki-laki berkata kepada dua orang istrinya, "Setiap kali aku bersumpah untuk menceraikan kamu berdua maka berarti kalian telah ditalak." Kemudian ia mengulang kalimat itu hingga dua kali. Maka kepada masing-masing istrinya itu telah jatuh talak tiga.
   b. Jika seorang laki-laki berkata kepada salah seorang di antara kedua istrinya, "Jika aku bersumpah untuk menceraikanmu maka kepada madumu itu jatuh talak." Seperti itu pula ia mengatakan kepada istrinya yang lain.
   c. Jika seorang laki-laki memiliki tiga orang istri, lalu ia berkata, "Jika aku bersumpah untuk menceraikan Zainab maka kepada 'Umarah jatuh talak." Kemudian ia berkata, "Jika aku bersumpah untuk menceraikan 'Umarah maka kepada Hafshah jatuh talak." Kemudian ia berkata, "Jika aku bersumpah untuk menceraikan Hafshah maka kepada Zainab jatuh talak." Jika ia menempatkan 'Umarah di posisi Zainab, maka yang tertalak adalah Hafsah. Kemudian apabila ia mengulangnya setelah itu maka kepada salah seorang di antara mereka jatuh talak.
   d Jika seorang laki-laki mensyaratkan talak itu pada beberapa sifat, lalu sifat-sifat itu berkumpul pada satu hal maka setiap sifat jatuh pada apa yang disyaratkan. Seperti itu pula kalau sifat-sifat itu didapatkan berlainan. Demikian pula pembebasan perbudakan (*al-'itâq*). Kalau ia mengatakan kepada istrinya: "Jika engkau berkata kepada seorang laki-laki maka engkau ditalak"; "Jika engkau berkata dengan laki-laki yang

---

[3]Silakan lihat juz 7, hal. 369-414 dengan tashih oleh Doktor Muhammad Khalîl Harrâs.

[4]*Al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Arba'ah*, juz 4.

tinggi maka engkau ditalak"; dan "Jika engkau berkata dengan laki-laki yang hitam maka engkau ditalak". Kemudian perempuan itu berkata dengan laki-laki yang hitam dan tinggi maka jatuhlah kepadanya talak tiga.[5]

Masih banyak lagi bentuk-bentuk talak yang jika dikutip semuanya hanya akan membuang-buang waktu dan kertas.

Kebalikan dari mereka, para imam ahlulbait tidak menyebutkan untuk talak kecuali satu redaksi saja. Bakîr bin A'yun meriwayatkan hadis dari al-Bâqir as atau ash-Shâdiq as: "Dalam talak itu hanya berlaku ucapan seorang laki-laki kepada istrinya, 'Engkau ditalak.' Hal itu disaksikan oleh dua orang saksi yang adil. Segala sesuatu di luar itu hanyalah permainan belaka."[6]

Meskipun yang berlaku di kalangan Ahlusunah adalah jatuhnya talak dengan sumpah, kita menemukan di antara para sahabat dan tabi'in terdapat orang-orang yang mengingkari hal tersebut dan memandangnya sebagai kebatilan. Mereka diikuti para ulama kontemporer dari kalangan Zhâhiriyyûn, seperti Ibn Hazm dan Ibn Tamiyah dari mazhab Hanbali.

Ibn Hazm berkata: Yang sah di kalangan ulama salaf adalah kebalikan dari itu (yakni, jatuhnya talak dengan sumpah).

1. Kami meriwayatkan hadis melalui Hammâd bin Salamah dari al-Hasan: Seorang laki-laki menikahi seorang perempuan. Sementara itu, ia hendak bepergian jauh. Maka keluarga istrinya mengambil perempuan itu dan memaksa laki-laki itu mengatakan bahwa jatuh talak kepadanya jika ia tidak mengirimkan nafkah hingga jangka waktu satu bulan. Tibalah jangka waktu yang disebutkan itu, tetapi laki-laki tersebut tidak mengirimkan nafkah sedikit pun. Ketika laki-laki itu datang, mereka mengadukannya kepada 'Alî as. Maka 'Alî as berkata, "Kalian telah mengancamnya hingga ia menjadikan istrinya tertalak. Kini kembalikanlah perempuan kepada suaminya."[7]
2. Kami meriwayatkan hadis melalui 'Abdur Razzâq dari Ibn Juraij dari 'Athâ' tentang seorang laki-laki yang mengatakan kepada

---

[5] *Al-Mughnî*, 7/369-376.

[6] *Wasâ'il asy-Syî'ah*, juz 15, bab 16 bab-bab *Muqaddamât ath-thalâq wa syarâ'ituhu*, hadis no. 1.

[7] Makna lahiriah hadis itu: Imam memerintahkan mengembalikan perempuan itu karena jatuhnya talak itu disebabkan oleh adanya paksaan. Andaipun dalam hal itu tidak ada paksaan dan keluarga perempuan itu tidak menuntut kecuali nafkah. Kemungkinan makna sebenarnya berlawanan dengan makna lahiriahnya, yaitu batalnya talak itu karena adanya sumpah talak.

istrinya, "Engkau ditalak jika aku tidak memadumu lagi." Jika laki-laki itu tidak kawin lagi hingga ia atau istrinya meninggal, mereka dapat saling mewarisi. Hukum tentang kewarisan itu merupakan tanda tetap berlakunya hubungan tersebut.

3. Melalui 'Abdur Razzâq dari Sufyân ats-Tsawrî dari Ghailân bin Jâmi' dari al-Hakam bin 'Utaibah: Tentang seorang laki-laki yang berkata kepada istrinya, "Engkau ditalak jika aku tidak melakukan begini." Kemudian salah seorang di antara mereka meninggal dunia sebelum perbuatan itu terlaksana. Maka keduanya tetap saling mewarisi.

   Tidak dipandangnya talak—tanpa paksaan—oleh Imam 'Alî as dan tetap berlakunya hukum waris dalam dua riwayat terakhir menunjukkan tidak dianggapnya sumpah dalam talak.

4. Melalui 'Abdur Razzâq dari Ibn Juraij: Mengabarkan kepadaku Ibn Thâwûs dari ayahnya bahwa ia pernah berkata, "*Hilf bi ath-thalâq* (sumpah talak) tidak berarti apa-apa." Saya bertanya, "Bukankah ia memandangnya sebagai sumpah?" Ia menjawab, "Saya tidak tahu."

Setelah mengutip riwayat-riwayat tersebut, Ibn Hazm mengatakan, "Mereka itu ('Alî bin Abî Thâlib, Syuraih,[8] dan Thâwûs) tidak menetapkan talak bagi orang yang bersumpah dalam talak, lalu melanggarnya. Ia tidak mengetahui, apakah dalam hal itu terdapat sahabat yang memiliki pendapat yang berlainan dengan pendapat 'Alî. Kemudian ia berkata, "Dari mana Anda membolehkan talak dengan satu sifat, tetapi Anda tidak membolehkan pernikahan dengan satu sifat dan rujuk dengan satu sifat, seperti orang yang mengatakan (kepada istrinya), "Jika aku memasuki rumah maka istriku yang telah dicerai itu telah aku rujuk." Atau, ia mengatakan, "Aku telah menikahimu." Perempuan itu pun mengatakan kalimat yang sama. Wali mereka juga mengatakan kalimat yang sama. Tidak ada jalan bagi mereka untuk berpisah.[9]

Ibn Taimiyah pernah ditanya tentang sumpah dalam talak. Kemudian ia mengeluarkan fatwa bahwa tidak jatuh talak dengan sumpah tersebut. Akan tetapi, ia berkata, "Wajib dikenakan denda (kafarat) apabila ia belum menceraikannya." Selanjutnya ia mengatakan bahwa ada tiga pendapat dalam masalah itu di kalangan ulama salaf dan khalaf:

---

[8]Riwayat itu dinukil dari Syuraih. Kami tidak menukilnya karena tidak ada dilalahnya.

[9]Ibn Hazm al-Andalusî, *al-Mahallî*, 10/212-213.

1. Jatuh talak apabila ia melanggar sumpahnya. Inilah yang masyhur di kalangan mayoritas ulama fiqih kontemporer sehingga sebagian di antara mereka meyakini hal itu sebagai ijmak. Oleh karena itu, kebanyakan mereka tidak lagi menyebutkan hujah terhadap hal itu. Padahal, hujah mereka terhadap hal itu adalah lemah. Yaitu, jika diharuskannya satu hal karena sesuatu yang wajib maka wajibnya hal itu karena diwajibkannya sesuatu.[10]
2. Tidak jatuh talak dan ia tidak diwajibkan membayar kafarat. Ini adalah mazhab Dâwûd dan sahabat-sahabatnya, serta beberapa kelompok Syi'ah. Ibn Taimiyah menyebutkan dalil-dalilnya dari sekelompok ulama salaf.[11] Bahkan pendapat ini dinukil secara jelas dari sekelompok ulama, seperti Ja'far al-Bâqir as Dalam sebuah riwayat disebutkan Ja'far bin Muhammad. Prinsip mereka, bahwa sumpah talak, *'itâq*, dan zihar adalah seperti sumpah dengan makhluk-makhluk yang lain.
3. Pendapat yang paling sahih adalah yang ditunjukkan Al-Qur'an dan sunah. Yang jelas, ini merupakan salah satu bentuk dari sumpah-sumpah kaum Muslim. Maka dalam sumpah tersebut berlaku hal-hal yang berlaku dalam sumpah-sumpah kaum Muslim. Yaitu, dikenai kafarat ketika terjadi pelanggaran kecuali jika orang yang bersumpah itu memilih untuk menjatuhkan talak. Maka ia boleh menjatuhkan talak tersebut, dan tidak dikenai kafarat. Ini adalah pendapat sekelompok ulama salaf dan khalaf, seperti Thâwûs dan lain-lain. Hal itu merupakan tuntutan dalil yang dinukil dari para sahabat Rasulullah saw dalam masalah ini. Hal itu pula yang difatwakan sebagian besar ulama mazhab Maliki dan lain-lain. Sehingga ada yang mengatakan, "Di sebagian besar negara Magribi (Afrika Utara) para ulama mazhab Maliki dan lain-lain memfatwakan demikian." Itulah yang ditunjukkan nas-nas dari Ahmad bin Hanbal dan prinsip-prinsip di luar tema ini.[12].

Terdapat beberapa hal berikut yang perlu dibahas:

Pertama, jatuhnya talak dengan ungkapan itu sendiri.

Kedua, keharusan membayar kafarat ketika terjadi pelanggaran, yakni tidak menjatuhkan talak.

---

[10]Akan dijelaskan kepada Anda tentang lemahnya dalil ini setelah dinukil semua penjelasannya.

[11]Anda telah mengetahui orang-orang yang berpendapat tentang tidak memadainya sumpah dalam mewujudkan talak menurut penjelasan Ibn Hazm azh-Zhâhirî.

[12]Ibn Taimiyah, *al-Fatâwâ al-Kubrâ*, 3/12-13.

Ketiga, apa status istri pada masa ketika yang disyaratkan itu tidak terjadi.

Butir pertama, dalil yang dinukil Ibn Taimiyah dari orang yang berpendapat bahwa jika satu hal diharuskan ketika diwajibkannya syarat, melazimkan suatu perkara ketika wajib adanya syarat maka satu hal itu karena sesuatu yang diwajibkan. Misalnya, diwajibkan jika istri berkata kepada si fulan maka ia ditalak.

Catatan:

Kami tidak memiliki dalil mutlak yang mencakup pelaksanaan setiap yang diharuskan seseorang hingga dalam hal-hal yang mungkin Pembuat syariat menjadikan baginya suatu sebab khusus, seperti talak dan pernikahan. Sehingga ketika ada keraguan, yang menjadi rujukan adalah tetap berlakunya hubungan suami-istri hingga ada dalil yang menunjukkan bahwa istri itu keluar dari pemeliharaan suaminya. Ini diambil dari kaidah yang diwariskan dari para imam ahlulbait bahwa keyakinan tidak dapat dihapus dengan keraguan, yang diakui dalam istilah ahli ushul dengan sebutan *istishhâb.*

As-Sabkî berkata, "Umat telah membuat ijmak tentang sahnya talak mu'allaq seperti sahnya talak munjiz, karena talak termasuk hal-hal yang dapat menerima *ta'lîq.* Tidak ada yang menentang hal itu kecuali beberapa kelompok *Râfidhah.* Ketika muncul mazhab Zhahiriyah yang menentang ijmak umat dan mengingkari qiyas, dalam hal itu mereka menyalahinya—hingga katanya: Akan tetapi, ijmak telah mendahului mereka."[13]

Selanjutnya ia berkata, "Ibn Taimiyah telah keliru dengan menganggap adanya perselisihan dalam masalah ini. Ia berbohong dan membuat dusta, serta berbuat lancang terhadap Islam. Ijmak umat terhadap hal itu telah dinukil dari para imam yang tidak ada keraguan terhadap ucapan mereka dan tidak ada kebimbangan terhadap kebenaran penukilan mereka."

Bagaimana dapat ditetapkan telah berlakunya ijmak, sementara Imam 'Alî serta sekelompok besar tabi'in dan para imam ahlulbait menentangnya? Ibn Taimiyah bukanlah orang yang meriwayatkan langsung adanya perselisihan ini. Melainkan ia menukilnya dari Ibn Hazm al-Andalusî, seperti yang diungkapkan dalam surat-suratnya.

Di antaranya terdapat satu surat kepada para ulama Syi'ah Imamiyah. Berikut ini kami kutip teksnya: "Sesungguhnya Syi'ah

---

[13]As-Sabkî, *ad-Durrah al-Mudhî'ah,* hal 155-156.

Imamiyah telah mempersempit lingkup talak hingga pada batasan yang sesempit-sempitnya. Mereka menetapkan batasan yang kaku terhadap suami yang menceraikan dan istri yang diceraikan, serta dalam redaksi talak dan kesaksiannya. Semua itu karena pernikahan merupakan pemeliharaan, kecintaan, kasih sayang, dan perjanjian dari Allah. Allah SWT berfirman:

> *Dan sebagian kamu telah bergaul (bercampur) dengan yang lain sebagai suami-istri. Dan mereka (istri-istrimu) telah mengambil dari kamu perjanjian yang kuat.* (QS. an-Nisâ' [4]: 21)
>
> *Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu kasih dan sayang.* (QS. ar-Rûm [30]: 21)

Jadi, dalam keadaan apa pun tidak boleh membatalkan pemeliharaan, kecintaan, kasih sayang, dan perjanjian ini kecuali setelah mengetahui secara pasti, tanpa ada keraguan, bahwa syariat telah menguraikan tali pernikahan itu serta membatalkannya setelah meneguhkannya.[14]

Terdapat banyak riwayat dari para imam ahlulbait tentang batalnya talak seperti ini. Bahkan tidak ada perhatian terhadap sumpah ini sama sekali. Barangsiapa yang mengambil ajaran agamanya dari para imam ahlulbait, berarti ia telah mengambilnya dari mata air yang jernih. Kami cukupkan dengan menukil sebagian saja hadis dari mereka:

1. Al-Halabî meriwayatkan hadis dari Abû 'Abdullâh as. Ia berkata, "Setiap sumpah yang tidak dimaksudkan untuk mencari keridhaan Allah dalam talak atau *'itâq* tidak berarti apa-apa."[15]
2. Seorang laki-laki bersama Thâriq datang kepada Abû Ja'far al-Bâqir. Ia berkata, "Wahai Abû Ja'far, aku telah celaka. Aku bersumpah dalam talak, *'itâq*, dan nazar." Imam Abû Ja'far menjawab, "Wahai Thâriq, ini termasuk langkah-langkah (godaan) setan."[16]
3. Dari Abû Usâmah asy-Syahâm. Ia berkata: Aku berkata kepada Abû 'Abdillâh as bahwa aku punya kerabat atau nasab yang bersumpah jika istrinya keluar dari pintu maka kepadanya

---

[14] *Al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Khamsah*, hal. 414.

[15] *Wasâ'il asy-Syî'ah*, juz 16, bab 14 bab-bab kitab *al-Imân*, hadis no. 1 dan 4. Silakan lihat juga hadis-hadis lain dalam bab tersebut.

[16] *Ibid.*

jatuh talak tiga. Istrinya keluar dari pintu rumah. Kemudian ia mengalami kesulitan. Ia menyuruhku untuk bertanya kepada Anda dan ia akan mendengarnya dariku. Abû 'Abdillâh as berkata, "Suruhlah ia untuk menahan istrinya, karena sumpah itu tidak berarti apa-apa." Kemudian beliau menoleh kepada sekumpulan orang dan berkata, "Mahasuci Allah. Mereka menyuruh perempuan itu untuk menikah padahal ia masih memiliki suami."[17]

Syi'ah dikenal dengan pengingkarannya terhadap tiga hal dalam talak, sebagai berikut:

1. Talak terhadap perempuan yang sedang haid.
2. Talak tanpa dua orang saksi yang adil.
3. Sumpah talak.

Ini semua tentang jatuhnya talak. Berikut ini pembahasan butir kedua dan ketiga.

Butir kedua, dikenakannya kafarat atau tidak, memerlukan pembetulan objek yang dikenai kafarat. Kalau dalil tersebut menunjukkan bahwa dikenakannya kafarat itu dari akibat-akibat sumpah dengan *lafzhul jalâlah* (nama-nama Allah) atau yang setara dengan itu, seperti Rabb dan lain-lain, maka kafarat itu tidak dapat dikenakan pada sumpah talak dan *'itâq*. Namun, masalah tersebut di luar pembahasan kita. Oleh karena itu, kami akan membahasnya di tempat terpisah.

Butir ketiga, Ibn Hazm mengutip pedapat asy-Syâfi'î yang mengatakan, "Talak dan pelanggaran terjadi pada akhir masa-masa hidupnya. Kalau ia mengatakan kepada istrinya, 'Engkau ditalak jika aku tidak memukul Zaid.' Maka pelanggaran itu terjadi—jika ia tidak memukul—menjelang kematiannya. Ini artinya perempuan itu masih tetap sebagai istrinya sampai saat menjelang ajalnya itu."

Ia juga mengutip pendapat Mâlik yang mengatakan, "Ia terhalang dari istrinya dan ia berada dalam pelanggaran sampai ia memenuhi sumpahnya."

Kemudian ia menyanggah kedua imam itu.[18]

Ringkasnya—berdasarkan pendapat tentang batalnya talak dengan sumpah tersebut, yang disyaratkan (*mu'allaq 'alayh*) itu kadang-kadang berupa sesuatu yang konkret—seperti keluar dari

---

[17] *Wasâ'il asy-Syî'ah*, juz 15, bab 18, bab-bab *Muqaddimât ath-thalâq*, hadis no. 3.
[18] Ibn Hazm al-Andalusî, *al-Mahallî*, 10/213.

rumah—dan kadang-kadang berupa sesuatu yang tidak konkret—seperti "jika aku tidak melakukan ..." Berdasarkan kedua ungkapan itu, kadang-kadang ia terbatas dalam waktu tertentu dan kadang-kadang bersifat mutlak, terus-menerus. Kalau hal itu merupakan sesuatu yang konrket maka perempuan itu tetap sebagai istrinya selama sumpah itu tidak terlaksana. Tetapi, jika sumpah itu terlaksana pada waktu tertentu atau mutlak kapan saja—menurut apa yang disyaratkan—maka kepada perempuan itu jatuh talak. Kalau yang disyaratkan itu merupakan sesuatu yang tidak konkret, terbatas dalam waktu tertentu, dan ia tidak melakukannya pada waktu tersebut maka kepada perempuan itu jatuh talak. Kalau terjadi sebaliknya, kepada perempuan itu tidak jatuh talak kecuali pada akhir waktu ketika ia tidak mampu melaksanakannya.

Akan tetapi, semua itu merupakan asumsi-asumsi di atas landasan yang gugur.

Talak Mu'allaq

Anda telah mengetahui bahwa talak mu'allaq itu terbagi ke dalam dua bagian. *Pertama*, yang disifati dengan sumpah talak. *Kedua*, yang disifati dengan mu'allaq saja. Anda juga telah mengetahui hukum yang pertama, dan berikut ini akan dibahas bagian kedua.

Syarat-syarat itu memiliki beberapa bagian sebagai berikut:

1. Yang bergantung pada keabsahan talak, seperti status perempuan tersebut sebagai istri, dan yang tidak bergantung pada pada keabsahan talak, seperti kedatangan Zaid.
2. Yang diketahui keberadaannya oleh laki-laki yang menceraikan ketika melakukan talak, seperti ta'lîqnya bahwa hari ini adalah hari Jumat, dan yang lain adalah yang diragukan keberadaannya.
3. Yang disebutkan dalam redaksi (*sighat*) untuk mendapatkan berkah, tetapi tidak merupakan syarat atau *ta'lîq*, seperti kata "insya Allah", dan yang disebutkan sebagai *ta'lîq* yang sebenarnya.

Yang menjadi pembahasan kita adalah bagian pertama. Mazhab Imamiyah[19] telah sepakat tentang batalnya talak mu'allaq itu. Dalilnya yang terpenting adalah nas (Al-Qur'an dan sunah) dan ijmak. Berikut ini penjelasannya.

---

[19]Ath-Thûsî, *al-Khilâf*, juz 2, kitab *ath-Thalâq*, masalah 40.

Batalnya Talak Mu'allaq Berdasarkan Nas dan Ijmak

Nas dari para imam ahlulbait menunjukkan batalnya talak mu'allaq. Salah satu dalilnya adalah hadis yang diriwayatkan Bakîr bin A'yun dari mereka (para imam) as, bahwa mereka berkata, "Talak itu hanyalah ketika suami berkata kepada istrinya yang dalam keadaan suci dan tidak dicampuri, 'Engkau ditalak.' Hal itu disaksikan oleh dua orang saksi yang adil. Segala sesuatu selain itu hanyalah permainan belaka."[20]

Adakah penjelasan yang lebih utama daripada ucapan, "Segala sesuatu selain itu hanyalah permainan belaka" bersamaan dengan kemunculan talak mu'allaq, khususnya sumpah talak, pada zaman mereka.

Jika ditambahkan dalil lain, yaitu hadis yang diriwayatkan dari mereka as tentang batalnya sumpah talak, pastilah hukum itu menjadi jelas dengan sejelas-jelasnya. Sebab, sumpah talak itu merupakan bagian dari talak mu'allaq. Batalnya talak tersebut hanyalah karena batalnya talak mu'allaq yang mengandung sumpah. Anda telah mengetahui bahwa Imam berkata, "Mahasuci Allah, mereka menyuruh perempuan itu untuk menikah, padahal ia masih memiliki suami."[21]

Adapun dalil ijmak, al-Murtadhâ berkata, "Yang membedakan Syi'ah Imamiyah dari mazhab-mazhab yang lain adalah pendapatnya bahwa talak itu dita'lîq dengan satu bagian dari bagian-bagian perempuan. Yakni, satu bagian yang tidak terkena talak."[22]

Sebaliknya, syekh itu berkata, "Jika (suami) berkata kepada istrinya, 'Engkau ditalak apabila si fulan datang', lalu si fulan itu datang. Talak tersebut tidak sah."[23]

Ibn Idrîs berkata, "Kami mensyaratkan kemutlakan lafaz itu agar terhindar dari penyertaan syarat."[24]

Orang yang telah memahami fiqih Imamiyah akan menemukan batalnya talak tersebut sebagai sesuatu yang disepakati.

Ia juga menegaskan hal itu: Islam memberikan perhatian terhadap tatanan keluarga yang fundamennya adalah pernikahan dan talak. Hal itu menuntut adanya munjiz, bukan mu'allaq. Sebab, ta'lîq itu akan mengakibatkan sesuatu yang tidak terpuji

---

[20] *Wasâ'il asy-Syî'ah*, juz 15, bab 16, hadis no. 1.

[21] *Ibid.*, bab 18, bab-bab *Muqaddimât ath-thalâq*, hadis no. 4.

[22] Sayid al-Murtadhâ, *al-Intishâr*, hal. 14.

[23] Ath-Thûsî, *al-Khilâf*, kitab *ath-Thalâq*, masalah 13.

[24] Ibn Idrîs al-Hillî, *as-Sarâ'ir*, kitab *ath-Thalâq*, hal. 322. Silakan lihat cetakan baru, 2/665.

dengan tidak membedakan antara pernikahan dan perceraian. Maka seseorang itu dapat melakukan pernikahan dan persecerai-an atau tidak. Kalau ia memilih yang pertama, ia menikah atau bercerai. Sedangkan yang kedua, ia diam sehingga setelah itu terjadi sesuatu yang baru. Ta'lîq dalam pernikahan dan perceraian tidak ada kaitannya dengan perkara penting itu. Allah SWT berfirman, *"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(mu) walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai) sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan) maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."* (QS. an-Nisâ' [4]: 129)

Allah SWT mengumpamakan perempuan yang tidak ditelantarkan oleh suaminya dengan perempuan yang terkatung-katung yang tidak memiliki suami dan tidak juga janda. Wanita yang dinikahi itu terkatung-katung, atau yang diceraikan juga seperti itu, menyerupai sesuatu yang terkatung-katung yang disebutkan dalam ayat tadi. Ia tidak memiliki suami, tetapi bukan janda.

Benar, kadang-kadang alasan-alasan logis dapat menunjukkan batalnya talak tersebut tetapi ia tidak sempurna. Kami memiliki contah berikut.

1. Talak mu'allaq dalam hal terpisahnya *mansya'* dari *insyâ'*. Sebab, yang diasumsikan adalah talak tersebut tidak sah sebelum terpemuhi syaratnya. Maka harus dipisahkan antara *mansya'* dan *insyâ'*.

   Anda tahu tidak konsistennya dalil tersebut. Karena, terbentuknya *mansya'* setelah *insyâ'* dapat terwujud tanpa membedakan antara munjiz dan mu'allaq. Padahal, kadang-kadang *mansya'* itu berupa munjiz dan kadang-kadang berupa mu'allaq. Faedah *insya'* adalah kalau mu'allaq itu sah, tidak lagi diperlukan *insyâ'* yang baru.
2. Lahiriah dalil itu berpengaruh langsung terhadap sebab. Maka persyaratan tertundanya talak sampai terjadi apa yang di-*ta'lik*-kan itu, bertentangan dengan lahiriah dalil tersebut.

Catatan:

Sesungguhnya tidak ada di dalam dalil-dalil itu yang menetapkan hal tersebut. Yang disebutkan dalam dalil-dalil adalah wajibnya memenuhi *insya'*. Namun, pemenuhan itu berbeda-beda menurut perbedaan kandungannya. Maka yang utama adalah berdalil dengan nas dan ijmak. ❖

Masalah Kesepuluh:

Talak Ketika Haid dan Nifas

Semua ulama fiqih sepakat bahwa ketika diceraikan, perempuan itu harus suci dari haid dan nifas. Dalam hal ini tidak ada perbedaan pendapat. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat dalam hal kesucian itu, apakah ia merupakan syarat sahnya talak atau syarat kesempurnaannya. Dengan kata lain, apakah ia merupakan hukum taklîfi yang dikenakan kepada laki-laki yang menceraikan, yaitu ia harus melepaskan ikatan ketika perempuan itu suci dari haid dan nifas, sehingga kalau menyimpang ia berdosa tetapi talaknya sah; atau ia merupakan hukum wadh'î yang mengikat keabsahan talak, sehingga jika tidak begitu talak itu batal? Syi'ah Imamiyah dan sejumlah kecil pengikut mazhab-mazhab fiqih yang lain memilih yang kedua. Sedangkan kebanyakan mazhab yang lain memilih yang pertama. Berikut ini pembahasan pendapat mereka.

Syekh ath-Thûsî dalam *al-Khilâf* berkata, "Talak yang haram adalah menceraikan istri yang telah dicampuri ketika ia dalam masa haid atau suci setelah dicampuri. Lalu, apa hukumnya, karena bagi kami talak itu tidak sah. Akad itu tetap berlaku seperti semula. Pendapat ini dikemukakan Ibn 'Aliyyah. Tetapi semua ulama fiqih berpendapat bahwa talak itu sah walaupun dilaang.

Pendapat ini juga dianut oleh Abû Hanîfah dan kawan-kawannya, Mâlik, al-Awzâ'î, ats-Tsawrî, dan asy-Syâfi'î—dalil kami—sebagai ijmak *firqah.* Prinsipnya adalah tetap berlakunya akad. Sedangkan sahnya talak tersebut memerlukan dalil syar'i. Juga firman Allah SWT: *fathalliqûhunna li'iddatihinna* (maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat [menghadapi] iddahnya

[yang wajar]). Telah diriwayatkan bahwa yang dimaksud adalah *liqabla 'iddatihinna* (sebelum masa iddah mereka). Tidak ada perbedaan pendapat, bahwa maksud ayat itu demikian walaupun tidak boleh dibaca seperti itu. Jika diterima, hal itu menunjukkan apabila talak itu dilakukan selain pada masa suci, talak tersebut haram dan dilarang. Larangan itu menunjukkan buruknya apa yang dilarang.[1]

Akan dijelaskan kepada Anda bahwa ayat tersebut menunjukkan disyaratkannya kesucian dari haid dan nifas (dalam talak).

Ibn Rusyd tentang hukum orang yang melakukan talak pada masa haid, mengatakan, "Para ulama berbeda pendapat dalam beberapa hal berkenaan dengan hal itu. Mayoritas ulama berpendapat bahwa talaknya sah. Sedangkan ulama yang lain mengatakan bahwa talak itu tidak boleh dilakukan dan tidak sah. Mereka yang berpendapat bahwa talak itu boleh dilakukan mengatakan bahwa ia diperintahkan untuk rujuk. Mereka terbagi ke dalam dua kelompok. Satu kelompok mengatakan bahwa hal itu wajib. Ia harus dipaksa melakukan itu. Pendapat ini dikemukakan oleh Mâlik dan kawan-kawannya. Sedangkan kelompok lain mengatakan bahwa ia dianjurkan untuk melakukan itu, tidak dapat dipaksa. Pendapat ini dikemukakan oleh asy-Syâfi'î, Abû Hanîfah, ats-Tsawrî, dan Ahmad.[2]

Al-Jazîrî memberikan uraian terperinci dan menjelaskan pendapat-pendapat para fukaha dalam kitabnya.[3]

Inilah pendapat-pendapat itu. Namun, pembahasan tersendiri menuntut dikesampingkannya taklid dan melewati jalan yang disusun kalangan ulama salaf. Mereka berbicara terang-terangan dan tidak takut pada celaan orang-orang yang menyimpang. Mereka tidak takut kecuali kepada Allah. Kalau kita menemukan dalil yang menolak pendapat-pendapat mereka dalam Al-Qur'an dan sunah, kedua sumber itulah yang lebih patut diikuti.

Argumentasi dengan Al-Qur'an

Allah SWT berfirman, *"Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka*

---

[1]Syekh ath-Thûsî, *al-Khilâf*, juz 2, kitab *ath-Thalâq*, masalah 2. Dan penjelasannya tentang tersembunyinya kata *qobla*, sesungguhnya itu melengkapi pendapat yang menganggap iddah dengan haid, sehingga menjadi sebelum keduanya antara sucinya wanita itu dari haid dan nifas. Maka sempurnalah petunjuk tersebut.

[2]Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid*, 2/65-66.

[3]Al-JAzîrî, *al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Arba'ah*, 4/297-302.

dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu." (QS. ath-Thalâq [65]: 1)

Penjelasan kedalilan ayat tersebut bergantung pada penjelasan makna iddah dalam ayat tersebut. Apakah maksudnya tiga kali suci atau tiga kali haid? Perbedaan ini menyebabkan perbedaan yang lain, yaitu dalam menafsirkan kata *qurû'* dengan kesucian atau haid.

Penjelasannya, para fukaha berbeda pendapat dalam mengartikan firman Allah, *"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'"* (QS. al-Baqarah [2]: 228). Syi'ah Imamiyah berpendapat bahwa yang dimaksud dengan quru' adalah tiga kali suci. Dalam hal itu mereka berpegang pada hadis yang diriwayatkan dari 'Alî as: Zurarah meriwayatkan dari Abû Ja'far as: Aku berkata, "Semoga Allah memberikan kebaikan kepada Anda. Bolehkan saya mengatakan bahwa quru' yang disebutkan dalam Al-Qur'an itu berarti suci di antara dua haid, bukan haid itu sendiri?" Imam as menjawab, "Benar." Ia juga pernah berkata, "Quru' itu berarti suci. Pada masa itu darah terkumpul. Kemudian, ketika tiba masa haid, darah itu dikeluarkan."[4]

Sedangkan mazhab-mazhab yang lain—kecuali sedikit sekali di antara mereka, seperti Rabî'ah—berpendapat bahwa yang dimaksud dengan quru' adalah haid. Di sini bukan tempatnya untuk membahas masalah tersebut. Melainkan kami ingin menjelaskan bahwa—berdasarkan kedua mazhab—ayat tersebut menunjukkan disyaratkannya kesucian ketika dilakukan talak. Setelah mengetahui bahwa orang yang membolehkan talak pada masa haid mengatakan bahwa haid tersebut tidak dipandang sebagai bagian dari quru', kami katakan sebagai berikut.

Jika kita katakan bahwa yang dimaksud dengan iddah dalam firman Allah Swt: *li 'iddatihinna* adalah tiga kali suci maka huruf *lâm* di situ berarti menunjukkan tujuan (*ghâyah*) dan sebab (*ta'lîl*). Maka arti ayat tersebut menjadi: "Maka ceraikanlah mereka agar mereka menunggu masa iddah". Asalnya, tujuan itu disebutkan tepat di akhir kalimat itu tanpa pemisah—selama tidak ada dalil lain yang menunjukkan sebaliknya. Misalnya, firman Allah SWT, *"Dan Kami turunkan kepadamu Al-Qur'an agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka"* (QS. an-Nahl [16]: 44); *"Dan Kami tidak menurunkan kepadamu Alkitab (Al-Qur'an) ini melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka*

---

[4]Al-Hurr al-'Amilî, *al-Wasâ'il*, 15, bab 15, dalam bab-bab *al-'adad*, hadis no. 4.

apa yang mereka perselisihkan itu" (QS. an-Nahl [16]: 64). Kemungkinan, huruf *lâm* itu menunjukkan akibat (*lil 'âqibah*) yang kadang-kadang di situ memisahkan antara tujuan (*ghâyah*) dan bagian akhirnya, seperti firman Allah SWT, "*Maka dipungutlah ia oleh keluarga Fir'aun yang akibatnya dia menjadi musuh dan kesedihan bagi mereka*" (QS. al-Qashash [28]: 8) tidaklah benar. Sebab, penggunaannya dalam sesuatu yang jika hasilnya dipahami pada bagian akhirnya merupakan akibat yang dipaksakan, bukan akibat yang muncul dengan sendirinya seperti yang tertera dalam ayat itu, seperti ucapan mereka, *Ladû lil mawt wabnû lil kharâb* (tumbuhkanlah yang mati dan bangunlah yang rusak).

Jika kami katakan bahwa iddah dalam ayat tersebut berarti tiga kali haid, padahal masa haid saat dilakukannya talak tidak dipandang sebagai iddah menurut kesepakatan mereka yang berpendapat bolehnya talak pada masa haid, maka perintahnya di situ berarti permainan belaka dan menyegerakan sesuatu tanpa tujuan. Pada saat seperti itu, para mufasir tidak menemukan solusi kecuali dengan menganggap adanya kalimat yang tersembunyi, seperti *mustaqbilâtin li 'iddatihinna* (mereka dapat menghadapi masa iddah mereka). Misalnya, dalam ucapan mereka: *Laqaytuhu li tsalâts minasy syahr* (Saya menemuinya tiga bulan lagi)." Maksudnya tiga bulan mendatang. Berarti hal itu menunjukkan jatuhnya talak pada masa suci. Hal itu karena apabila iddah itu berarti haid maka sebelumnya berarti lawannya, yaitu kesucian.

Dari situ kami menyimpulkan bahwa secara lahiriah ayat tersebut berkenaan dengan disyaratkannya kesucian dari haid dalam sahnya talak.

Kemudian, sebagian peneliti menyebutkan hikmah dalam larangan talak pada masa haid. Yaitu, hal tersebut memperpanjang masa iddah bagi perempuan. Sebab, jika ia sedang haid, haidnya tidak dihitung sebagai bagian dari masa iddah. Maka ia harus menunggu hingga suci dari haidnya dan menyempurnakan masa sucinya. Kemudian ia memulai menghitung masa iddah dari haid berikutnya.[5]

Ini berdasarkan mazhab-mazhab Ahlusunah dalam menafsirkan kata *quru'* dan pada gilirannya menafsirkan iddah dengan masa haid. Adapun menurut mazhab Imamiyah, *quru'* ditafsirkan sebagai masa suci. Maka harus dikatakan, "Jika peempuan itu sedang haid, haidnya itu tidak dihitung sebagai bagian dari masa

---

[5]Ahmad Muhammad Syâkir *Nizhâm ath-Thalâq fî al-Islâm*, hal. 27.

iddah. Maka ia harus menunggu hingga suci dari haidnya, dan iddah dimulai pada hari ia suci dari haid tersebut."

Bagaimanapun, mereka sepakat bahwa masa haid saat dijatuhkannya talak tidak dihitung sebagai bagian dari masa iddah baik dengan disyaratkannya kesucian maupun tidak dihitungnya iddah dari haid tersebut. Sehingga masa iddah bagi perempuan itu menjadi panjang baik permulaannya adalah masa suci maupun masa haid berikutnya.

Argumentasi dengan Sunah

Banyak hadis diriwayatkan dari para imam ahlulbait yang mensyaratkan kesucian. Al-Kulainî meriwayatkan hadis dengan sanad sahih dari Abû Ja'far al-Bâqir as: "Setiap talak tanpa iddah (sunah) bukanlah talak. Yaitu, perempuan ditalak dalam masa haid, masa nifas, atau setelah digauli sebelum mengalami haid. Karenanya talaknya tidak sah."[6]

Ini menurut faham Syi'ah. Adapun menurut faham Ahlusunah, yang penting bagi mereka dalam mensahihkan talak pada masa haid adalah riwayat dari 'Abdullâh bin 'Umar yang menceraikan istrinya ketika sedang mengalami haid. Hadis itu telah dikutip dengan berbagai redaksi, di antaranya sebagai berikut.[7]

Pertama, hadis yang menunjukkan tidak dipandang sah talak tersebut. Berikut ini penjelasannya.

1. Abû az-Zubair ditanya tentang seorang laki-laki yang menceraikan istrinya dalam masa haid. Ia menjawab, "'Abdullâh bin 'Umar ra menceraikan istrinya dalam masa haid pada zaman Rasulullah saw. 'Umar ra memberitahukan kepada Rasulullah saw, "Abdullâh bin 'Umar menceraikan istrinya dalam masa haid.' Nabi saw menjawab, 'Hendaklah ia kembali kepada istrinya.' Ia mengembalikannya kepadaku dan berkata, 'Jika ia telah suci, maka ceraikanlah ia atau tahanlah.' Ibn 'Umar berkata, 'Nabi saw membaca ayat, *"Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar)"* (QS. ath-Thalâq [65]: 1). Yakni, sebelum berakhir masa iddahnya.

[6]Al-Hurr al-'Amilî, *al-Wasâ'il,* 15, bab 8, dalam bab-bab *Muqaddimât ath-thalâq,* hadis no. 9 dan lainnya.

[7]Berkenaan dengan itu, silakan lihat *as-Sunan al-Kubrâ* karya al-Baihaqî, 7/ 324-325.

2. Abû az-Zubair meriwayatkan: Aku bertanya kepada Jâbir tentang seorang laki-laki yang menceraikan istrinya ketika sedang haid. Ia menjawab, "'Abdullâh bin 'Umar menceraikan istrinya dalam masa haid. Kemudian 'Umar menemui Rasulullah saw dan memberitahukan hal itu. Rasulullah saw menjawab, 'Hendaklahnya ia kembali kepadanya karena ia masih merupakan istrinya.'"
3. Nâfi', budak Ibn 'Umar, meriwayatkan hadis dari Ibn 'Umar bahwa ia berkata tentang seorang laki-laki yang menceraikan istrinya dalam masa haid. Ibn 'Umar berkata, "Talaknya tidak sah."

Kedua, hadis yang berisi penjelasan bahwa talak tersebut dipandang sebagai talak yang sah walaupun diharuskan mengulangi talaknya. Berikut ini kutipannya.

1. Yunus bin Jubair berkata: Aku bertanya kepada Ibn 'Umar, "Seorang laki-laki menceraikan istrinya dalam masa haid." Ia menjawab, "Engkau tahu 'Abdullâh bin 'Umar?" Saya Jawab, "Ya." Ia berkata, "'Abdullah bin 'Umar pernah menceraikan istrinya dalam masa haid. Kemudian 'Umar ra menemui Nabi saw dan menanyakan hal itu kepadanya. Kemudian beliau memerintahkan Ibn 'Umar agar kembali kepada istrinya dan menceraikannya dalam masa 'iddahnya." Aku bertanya, "Apakah talak tersebut dipandang sah?" Ia menjawab, "Ya." Ia berkata, "Apakah kamu menganggap dia itu sudah pikun dan bodoh?"
2. Yunus bin Jubair berkata: Aku berkata kepada Ibn 'Umar bahwa seorang laki-laki menceraikan istrinya dalam masa haid. Ia menjawab, "Tahukah engkau Ibn 'Umar? Ia menceraikan istrinya dalam masa haid. Kemudian 'Umar bertanya kepada Nabi saw Maka beliau memerintahkan agar Ibn 'Umar kembali kepada istrinya." Aku bertanya, "Apakah talak tersebut dipandang sah?" Ia menjawab, "Mengapa tidak? Apakah engkau menganggap bahwa ia sudah pikun dan bodoh?"
3. Yunus bin Jubair berkata: Aku mendengar Ibn 'Umar berkata, "Aku pernah menceraikan istriku ketika ia sedang haid. Kemudian 'Umar bin al-Khaththâb ra menemui Nabi saw dan memberitahukan hal itu. Nabi saw bersabda, "Hendaklah ia kembali kepada istrinya. Apabila ia telah suci, silakan ia menceraikannya." Yunus berkata: Kemudian aku bertanya kepada Ibn 'Umar, "Apakah engkau menganggapnya sah?" Ia menjawab, "Apa yang mencegahnya? Apakah engkau mengira bahwa ia telah pikun dan bodoh?"

4. Anas bin Sîrîn berkata: Aku pernah mendengar Ibn 'Umar berkata, "Aku menceraikan istriku dalam masa haidnya. Kemudian 'Umar memberitahukan hal itu kepada Nabi saw. Maka beliau bersabda, "Hendaklah ia kembali kepada istrinya. Apabila ia telah suci dari hadinya, silakan ia menceraikannya." Anas berkata: Aku bertanya kepadanya—yakni kepada Ibn 'Umar ra—, "Apakah engkau menganggapnya sah?" Ia menjawab, "Mengapa tidak?"
5. Anas bin Sîrîn berkata: Ia menyebutkan hadis di atas. Tetapi dalam hadis itu, beliau bersabda, "Hendaklah ia menceraikannya jika ia mau." Ibn 'Umar berkata: 'Umar ra berkata, "Wahai Rasulullah, apakah Anda memandang sah perceraian itu?" Beliau menjawab, "Ya."
6. Anas bin Sîrîn berkata: Aku pernah bertanya kepada Ibn 'Umar tentang perceraiannya dengan istrinya. Ia menjawab, "Aku menceraikannya dalam masa haidnya. Hal itu diberitahukan kepada 'Umar yang kemudian memberitahukannya kepada Nabi saw. Maka beliau bersabda, 'Perintahkanlah ia agar merujuknya kembali. Apabila istrinya telah suci dari haidnya, silakan ia menceraikannya.' Aku merujuknya, lalu menceraikannya setelah ia suci dari haidnya." Anas bin Sîrîn bertanya, "Apakah Anda menganggap sah perceraian dengan istrimu ketika ia sedang haid?" Ia menjawab, "Mengapa aku tidak menganggapnya sah walaupun aku telah tua dan pikun."
7. 'Amir berkata: Ibn 'Umar menceraikan istrinya yang sedang haid dengan talak satu. Kemudian 'Umar pergi menemui Rasulullah saw dan memberitahukan hal itu. Beliau memerintahkan kepada 'Umar, "Jika perempuan itu telah suci dari haidnya, hendaklah Ibn 'Umar merujuknya. Kemudian ia mengulangi talaknya ketika istrinya sedang dalam masa iddah. Engkau boleh memandang sah talaknya yang pertama."
8. Nâfi' meriwayatkan hadis dari Ibn 'Umar ra bahwa ia menceraikan istrinya yang sedang haid. Kemudian 'Umar ra menemui Rasulullah saw dan memberitahukan hal itu. Nabi saw memandang talak itu sebagai talak satu.
9. Sa'îd bin Jubair meriwayatkan hadis dari Ibn 'Umar ra : "Dipandang sah talak yang kulakukan itu."

Ketiga, riwayat-riwayat yang tidak menjelaskan apakah talak itu sah atau tidak.

1. Ibn Thâwûs dari bapaknya: Ia mendengar Ibn 'Umar pernah ditanya tentang seorang laki-laki yang menceraikan istrinya

yang sedang haid. Ia menjawab, "Tahukah engkau 'Abdullâh bin 'Umar?" Ia menjawab, "Ya." Kemudian Thâwûs berkata, "Ia pernah menceraikan istrinya yang sedang haid. Kemudian 'Umar ra pergi menemui Nabi saw dan memberitahukan hal itu. Beliau memerintahkan agar Ibn 'Umar kembali kepada istrinya." Thâwûs berkata, "Saya mendengar tidak lebih dari itu."

2. Manshûr bin Abî Wâ'il: Ibn 'Umar menceraikan istrinya yang sedang haid. Kemudian Nabi saw memerintahkan kepadanya agar merujuknya kembali hingga ia suci dari haidnya. Apabila istrinya telah suci, ia boleh menceraikannya.
3. Maimûn bin Mihrân dari Ibn 'Umar bahwa ia menceraikan istrinya yang sedang haid. Maimûn bin Mihrân berkata, "Kemudian Rasulullah saw memerintahkannya agar ia kembali kepada istrinya hingga ia suci dari haidnya. Apabila istrinya telah suci, ia boleh menceraikannya atau menahannya jika mau sebelum mencampurinya."

Terdapat satu riwayat lagi yang memiliki pengertian khusus yang berbeda dengan riwayat-riwayat lainnya, yaitu riwayat dari Nâfi': 'Abdullâh bin 'Umar menceraikan istrinya yang sedang haid pada zaman Rasulullah saw. Kemudian 'Umar bin al-Khaththâb menanyakan hal itu kepada Nabi saw. Beliau saw menjawab, "Hendaklah ia kembali kepada istrinya. Hendaklah ia menahannya hingga istrinya suci dari haidnya, kemudian mengalami haid, kemudian suci lagi. Jika mau, ia boleh menahannya setelah itu atau menceraikannya sebelum digauli. Itulah iddah yang diperintahkan Allah agar perempuan diceraikan pada waktu itu.

Setelah menyebutkan riwayat-riwayat di atas, kami akan bahas kelompok riwayat yang lebih kuat (*râjih*) setelah mengetahui sanggahan-sanggahan yang ditujukan pada masing-masing riwayat dan jawabannya.

Menyelesaikan Kontradiksi

Tidak diragukan, riwayat-riwayat itu berkisar tentang satu kisah tetapi dalam bentuk yang berlainan. Maka hujahnya berkisar antara bentuk-bentuk tersebut. Yang lebih kuat adalah yang pertama karena sesuai dengan Al-Qur'an. Itulah hujah yang qath'î. Sedangkan yang bertentangan dengan Al-Qur'an tidak dapat dijadikan hujah. Maka yang dapat diamalkan adalah yang pertama.

Bentuk ketiga dapat dirujukkan pada bentuk pertama karena tidak menyebutkan masa 'iddah dan sah. Benar, di situ disebut-

kan rujuk yang kadang-kadang dipahami sebagai rujuk setelah talak yang menunjukkan bahwa talak itu sah. Padahal, talak itu tidak berarti apa-apa.

Yang dimaksud dengan rujuk di situ adalah dalam pengertian bahasa, bukan rujuk kepada perempuan yang telah ditalak raj'î. Hal itu ditegaskan Al-Qur'an yang menggunakan kata *radd* dan *imsâk.* Allah SWT berfirman, *"Dan suami-suaminya berhak merujukinya (*bi raddihinna*) ...."* (QS. al-Baqarah [2]: 228)

> *Talak itu dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi (*fa imsâk*) dengan cara yang ma'ruf ....* (QS. al-Baqarah [2]: 229)
>
> *Maka rujukilah mereka (*faamsikûhunna*) dengan cara yang ma'ruf ....* (QS. al-Baqarah [2]: 231)
>
> *Dan janganlah kamu merujuki mereka (*lâ tamsikûhunna*) untuk memberi kemudharatan ....* (QS. al-Baqarah [2]: 231)

Benar, penggunaan kata *raj'ah* (rujuk) dalam talak tiga adalah jika ia menikah lagi dengan laki-laki lain lalu bercerai. Allah SWT berfirman, *"Kemudian jika suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua) maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan istri) untuk kawin kembali."* (QS. al-Baqarah [2]: 230)

Kini, akan dibahas nas-nas yang menunjukkan bahwa talak itu dipandang sah, yakni bentuk kedua. Untuk itu, perhatikan catatan-catatan berikut:

1. Penyimpangannya dari Al-Qur'an dan menunjukkan tidak adanya anggapan bahwa talak itu sah.
2. Sebagian besar riwayat yang menyebutkan bahwa talak itu sah tidak dinisbatkan kepada Nabi saw, melainkan hanya dinisbatkan kepada pendapat Ibn 'Umar. Kalau Nabi saw memerintahkan untuk memandang talak itu sah, tentu Ibn 'Umar besandar pada perintah itu ketika memberikan jawaban kepada penanya. Tidak bersandarnya Ibn 'Umar pada ketentuan Nabi saw menunjukkan bahwa hal itu tidak menunjukkan adanya anggapan talak itu dari Nabi saw sendiri. Karenanya, nas-nas ini sejalan dengan nas-nas yang tidak mengemukakan adanya anggapan bahwa talak itu sah. Sebab, semua riwayat itu menunjukkan tidak adanya ketentuan Nabi saw tentang sahnya talak tersebut. Kesimpulannya, sebagian riwayat tersebut meliputi penisbatan anggapan sahnya talak tersebut kepada Ibn 'Umar sendiri. Itu bukanlah hujah untuk menegaskan hukum syar'i.

Benar, dua riwayat dari Nâfi' dengan dua redaksi yang berbeda menisbatkan adanya anggapan sahnya talak tersebut dalam salah satu redaksinya kepada Nabi saw sendiri (riwayat keenam pada bagian kedua). Padahal, yang kedua diriwayatkan dengan redaksi yang lain yang berisi penisbatan kepada Ibn 'Umar dengan tidak adanya anggapan sahnya talak tersebut (riwayat ketiga dalam bagian pertama).

Adapun riwayat dari Anas diriwayatkan dengan dua redaksi yang menunjukkan bahwa adanya anggapan sahnya talak tersebut merupakan pernyataan Ibn 'Umar sendiri, bukan sabda Rasulullah saw (riwayat kempat dan keenam dalam bagian kedua). Dengan redaksi, riwayat itu menisbatkan adanya anggapan sahnya talak tersebut kepada Nabi saw (riwayat kelima dalam bagian kedua). Karena adanya kerancuan ini, riwayat tersebut tidak dapat menegaskan penisbatan adanya anggapan sahnya talak tersebut kepada Nabi saw.

3. Asumsi tentang sahnya talak tersebut tidak sejalan dengan perintah Rasulullah saw yang menyuruh merujuknya dan menceraikannya pada masa suci. Sebab, mereka yang berpendapat sahnya talak tersebut yang dilakukan dalam masa haid tidak membenarkan dilakukannya talak kedua dalam masa suci sesudahnya. Melainkan mereka mensyaratkan diselinginya kedua masa suci itu dengan satu haid dan dilakukan talak pada masa suci kedua. Karenanya, perintah Nabi saw untuk merujuk dan menceraikannya pada masa suci kedua menafikan adanya anggapan sahnya talak tersebut (yang pertama) adalah benar.
4. Yang masyhur di dalam buku-buku sejarah adalah 'Umar mencela putranya sebagai tidak mampu melakukan talak. Tampaknya hal itu menunjukkan bahwa apa yang dilakukannya bukanlah talak syar'î.

Setelah memperhatikan semua uraian di atas, jelaslah bahwa tidak benar menisbatkan anggapan sahnya talak tersebut kepada Nabi saw. Yang tampak adalah bahwa nas itu—dengan asumsi bahwa nas itu ada—tidak mengandung pengertian adanya anggapan sahnya talak tersebut dari Nabi saw. Melainkan hal itu merupakan tambahan-tambahan dan dugaan-dugaan disebabkan kepuasan Ibn Umar atau sebagian perawi hadis itu. Oleh karena itu, redaksi hadis itu menjadi rancu.

Adapun riwayat dari Nâfi' di atas, perhatikanlah. Riwayat itu tidak menunjukkan sahnya talak yang pertama kecuali karena

munculnya kata "rujuk" dalam sahnya talak . Anda telah mengetahui hal itu. Adapun perintah Nabi saw agar talak itu dilakukan pada masa suci kedua setelah diselingi satu kali haid, dalam sabdanya, "Hendaklah ia kembali kepada istrinya. Hendaklah ia menahannya hingga ia suci dari haid kemudian haid lagi dan kemudian suci lagi. Jika kamu mau, tahanlah ia atau ceraikanlah ia sebelum dicampuri. Itu adalah iddah yang diperintahkan agar perempuan diceraikan pada masa tersebut." Barangkali beliau memerintahkannya setelah berlalu satu kali suci dan satu haid. Untuk menghukum laki-laki (suami) yang tergesa-gesa melakukan talak dan menempatkannya tidak pada tempatnya maka ia dipaksa untuk bersabar menunggu satu kali suci dan satu kali haid. Apabila ia menghadapi masa suci kedua, hendaklah ia menceraikan atau menahannya.

Setelah memahami semua itu, kita dapat mentarjih hukum tentang batalnya talak dalam masa haid kaena kerancuan penukilan hadis-hadis dari Ibn 'Umar, terutama setelah memperhatikan ayat Al-Qur'an yang menunjukkan keharusan dilakukannya talak itu dalam masa iddah. ❖

Masalah Kesebelas:

Wasiat Untuk Ahli Waris

Mazhab-mazhab yang lima (Imamiyah, Hanafiyah, Mâlikiyah, Syâfi'iyah, dan Hanbaliyah) sepakat bahwa wasiat derma boleh dikeluarkan dalam kadar (maksimal) sepertiga (dari seluruh harta warisan) saja dengan adanya ahli waris, baik wasiat itu dibuat ketika sakit atau ketika sehat. Jika wasiat itu lebih dari sepertiga, diperlukan persetujuan dari ahli waris. Tetapi yang paling utama, menurut sebagian mazhab, wasiat itu sebaiknya kurang dari sepertiga.[1]

Dalam kadar sepertiga, menurut Imamiyah, wasiat tersebut dapat diberikan kepada kerabat dan orang lain. Pemberian wasiat kepada kerabat tidak membedakan apakah ia ahli waris atau bukan. Adapun menurut empat mazhab yang lain, wasiat itu boleh diberikan kepada kerabat dengan syarat ia bukan ahli waris. Jika ia termasuk ahli waris, wasiat itu tidak boleh diberikan kepadanya baik dalam kadar sepertiga, kurang dari sepertiga maupun lebih dari sepertiga, kecuali dengan persetujuan ahli waris yang lain.

Sayid al-Murtadhâ berkata, "Di antara hal-hal yang diduga membedakan Imamiyah dari mazhab-mazhab lainnya adalah pendapat mereka bahwa wasiat kepada ahli waris itu dibolehkan, dan bagi ahli waris (bukan penerima wasiat) tidak boleh menolaknya. Pendapat mereka disetujui oleh sebagian fukaha[2] walaupun mayoritas ulama memiliki pendapat yang berbeda."[3]

---

[1] Ibn Qudâmah, *al-Mughnî*, 6/78.

[2] Akan dikemukakan kepada Anda penjelasannya dari penulis tafsir ***al-Manâr***.

[3] Sayid al-Murtadhâ, *al-Ibtishâr*, hal. 308.

Syekh ath-Thûsî berkata, "Wasiat kepada ahli waris itu sah, seperti kepada anak laki-laki atau kepada kedua orang tua. Di dalam hal itu, semua fukaha memiliki pendapat sebaliknya. Mereka mengatakan bahwa tidak ada wasiat kepada ahli waris."[4]

Al-Khurqî, di dalam *Matan al-Mughnî*, berkata, "Tidak ada wasiat bagi ahli waris kecuali ahli waris yang lain menyetujuinya."

Ibn Qudâmah, di dalam *Syarh*-nya, berkata, "Apabila seseorang memberikan wasiat kepada ahli warisnya, tetapi ahli waris yang lain tidak menyetujuinya, maka wasiat itu tidak sah. Tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini di kalangan para ulama."

Ibn Mundzir dan Ibn 'Abdul Birr berkata, "Para ulama sepakat dalam hal ini. Terdapat banyak khabar dari Rasulullah saw tentang hal itu. Abû Umâmah meriwayatkan: Aku mendengar Rasulullah saw pernah bersabda, 'Sesungguhnya Allah telah memberikan kepada pemilik hak apa yang menjadi haknya. Karenanya tidak ada wasiat bagi ahli waris.' Hadis itu juga diriwayatkan oleh Abû Dâwûd, Ibn Mâjah, dan at-Tirmidzî. Karena, Nabi saw melarang seseorang memberi suatu pemberian kepada sebagian anak dan tidak memberi kepada sebagian yang lain. Ketika pemiliknya masih sehat dan kuat, hal itu akan merusak rasa keadilan di antara anak-anaknya dengan memberikan sesuatu yang tidak diberikan kemudian. Hal itu pun akan menumbuhkan sikap permusuhan dan iri di antara mereka. Kemudian, setelah orang tua meninggal dunia atau dalam keadaan sakit dan lemah, pelanggaran hak dan rusaknya rasa keadilan di antara mereka akan lebih besar lagi. Namun, jika mereka menyetujuinya, maka wasiat itu dibolehkan. Demikian menurut mayoritas ulama."[5]

Meskipun kitab-kitab fiqih dari empat mazhab itu menafikan bolehnya wasiat kepada ahli waris kecuali jika para ahli waris yang lain menyetujuinya. Bahkan sebagian di antara mereka mengatakan bahwa wasiat itu batal walaupun ahli waris yang lain menyetujuinya kecuali mereka memberikannya sebagai pemberian permulaan (*'athiyyah mubtadi'ah*),[6] namun Syekh Muhammad Jawâd Mughniyah berkata, "Kegiatan mahkamah di Mesir berlandaskan pada pendapat empat mazhab. Kemudian digantikan dengan mazhab Imamiyah. Kegiatan mahkamah syariat Sunni di Libanon masih berlandaskan pada pendapat yang tidak memandang sah-

[4]Ath-Thûsî, *al-Khilâf*, juz 2, bab *al-Washiyyah*, 1.
[5]*Al-Mughnî*, 6/79-80.
[6]*Ibid.*

nya wasiat kepada ahli waris. Sejak beberapa tahun yang lalu, para hakim (qadhi) syariat datang kepada pemerintah agar membolehkan wasiat kepada ahli waris dan mendesaknya agar mengadopsi hukum tersebut."[7]

Perhatikanlah hikmah yang disebutkan Ibn al-Qudâmah, "Hal itu tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan kesepakatan para imam ahlulbait." Kalau itu benar, maka harus dilarang mengutamakan sebagian mereka terhadap sebagian yang lain dalam kehidupan, dalam berbuat baik dan kebaikan. Sebab, hal itu akan menumbuhkan rasa iri dan kebencian, padahal tidak ada perbedaan pendapat tentang bolehnya wasiat tersebut. Larangan yang dinukil dari Nabi saw boleh jadi dimaksudkan sebagai penyucian, bukan larangan. Karena tidak seorang pun mengatakan adanya larangan mengutamakan seseorang atas orang lain dalam kehidupan. Yang mengherankan adalah argumentasi orang yang mengingkari adanya *tahsîn* (memandang baik) dan *taqbih* (memandang buruk) secara rasional dengan hukum dan kemaslahatan ini. Padahal, hal itu tidak dapat diketahui kecuali dengan akal. Bagi mereka hal itu terpisah dari pengetahuan terhadap keduanya (*tahsîn* dan *taqbîh*) menurut para pengikut mazhab yang empat. Pembahasan ini akan kami ketengahkan dalam pembahasan tentang hal-hal yang dipandang sebagai hikmah.

Yang lebih baik adalah menyerahkan masalah ini kepada Al-Qur'an dan sunah. Dalil tentang bolehnya wasiat itu menurut Al-Qur'an, kami cukupkan dengan firman Allah SWT, *"Diwajibkan atas kamu apabila seseorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) kematian, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf. (Ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertakwa."* (QS. al-Baqarah [2]: 180)

Yang dimaksud dengan *kedatangan (tanda-tanda) kematian* adalah kemunculan tanda-tandanya seperti sakit, usia tua, dan sebagainya, bukan ketika melihat malaikat pencabut nyawa. Sebab, ketika melihat malaikat pencabut nyawa, seseorang tidak sempat lagi untuk berwasiat. Selain itu, wajib memelihara aspek kebaikan dalam menentukan kadar wasiat dan penerima wasiat. Karenanya, jika orang yang memiliki harta yang berlimpah, lalu berwasiat dengan satu dirham, hal itu bukanlah sesuatu yang ma'ruf. Seperti itu pula, berwasiat kepada orang kaya, tidak kepada orang miskin, adalah di luar kebaikan. Yang baik adalah yang pertengahan, yang

---

[7] *Al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Khmasah*, hal. 465.

tidak diingkari, serta tidak mengandung unsur kelaliman dan ketidakadilan.

Ayat itu jelas sekali menjelaskan wasiat kepada kedua orang tua. Tidak ada ahli waris seseorang yang paling dekat selain kedua orang tuanya. Mereka telah diistimewakan dengan disebutkan (dalam ayat itu) karena mereka pantas untuk menerima wasiat. Kemudian tema itu digeneralisasi. Allah SWT berfirman ... *dan kepada karib kerabat* karena kerabat memiliki pengertian umum meliputi ahli waris dan bukan ahli waris.

Inilah penjelasan dari Al-Qur'an. Tidak patut mengabaikannya kecuali dengan dalil *qath'i* yang semisalnya. Orang-orang yang berpendapat bahwa tidak boleh berdalil dengan ayat ini menyanggah hal tersebut karena dua alasan berikut:

1. Ayat tentang Wasiat itu Telah Dihapus dengan Ayat tentang Pewarisan

Mereka berkata, "Ayat itu telah dihapus dengan ayat tentang pewarisan. Diriwayatkan dari Ibn 'Abbâs dan al-Hasan, "Kewajiban berwasiat kepada kedua orang tua dalam surah an-Nisâ'[8] telah dihapus. Tetapi wasiat kepada para karib kerabat yang bukan ahli waris tetap berlaku. Inilah pendapat mazhab Syâfi'î, kebanyakan pengikut mazhab Mâlikî, dan sekelompok ulama.

Di antara mereka ada yang menolak kalau ayat tersebut telah dihapus. Ia berkata, "Ayat itu adalah ayat muhkamat yang lahiriahnya bersifat umum dan maknanya bersifat khusus berkenaan dengan kedua orang tua yang tidak mewarisi, seperti jika kedua orang tua itu kafir atau budak, dan tentang karib kerabat yang bukan ahli waris."[9]

Aspek pertama dikembalikan pada adanya *naskh* berkenaan dengan wasiat kepada kedua orang tua, dan tidak boleh memberikan wasiat kepada mereka baik mereka itu berhak menerima waris maupun tidak berhak menerima waris. Sedangkan berkenaan dengan karib kerabat ada *takhshîsh.* Karenanya sah berwasiat kepada karib kerabat jika mereka bukan ahli waris.

Aspek kedua dikembalikan pada adanya *takhshîsh* dalam kedua kasus tersebut (yakni, wasiat kepada orang tua dan kepada kerabat—penj.)

---

[8] *"Dan untuk kedua orang tua masing-masing memperoleh seperenam dari harta yang ditinggalkan ...."* (QS. an-Nisâ' [4]: 11)

[9] Al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân,* 2/262-263.

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Jashshâsh berkata, "Ayat tentang faraid telah menghapuskannya."

1. Ibn Juraij mengutip pendapat Mujâhid yang berkata, "Pewarisan adalah kepada anak sedangkan wasiat adalah kepada kedua orang tua dan karib kerabat. Tetapi ayat ini telah dihapus."[10]
2. Kelompok lain berkata, "Wasiat yang merupakan kewajiban kepada kedua orang tua dan karib kerabat telah dihapus dengan ayat tentang orang-orang yang berhak menerima waris. Kemudian wasiat itu diberlakukan kepada kedua orang tua dan karib kerabat yang bukan ahli waris."[11]

Menurut kelompok pertama, ayat tentang wasiat dihapus dalam pengertian yang sebenarnya. Sedangkan menurut kelompok kedua, ayat itu di-*takhshîsh*, dengan mengeluarkan ahli waris dari keduanya dan tetap memberlakukan wasiat kepada selain ahli waris. Akan tetapi, tetap berlakunya wasiat itu sebagai suatu kewajiban dan tetapnya karib kerabat itu dalam pengertian umum memunculkan kewajiban berwasiat kepada selain ahli waris. Begitulah seperti yang Anda lihat.

Anda akan melihat kata-kata seperti itu dalam kitab-kitab tafsir dan fiqih Ahlusunah. Kami akan memberikan komentar terhadap hal itu dengan dua alasan berikut:

Pertama, orang yang meneliti kitab-kitab mereka akan mengetahui bahwa yang menyebabkan mereka mengaku adanya *naskh* dan *takhshîsh* pada ayat tersebut adalah riwayat dari Abû Umâmah atau 'Umar bin Khârijah. Ia mendengar Rasulullah saw bersabda dalam pidatonya—pada saat haji wada'—, "Ketahuilah bahwa Allah telah memberikan hak kepada setiap orang yang berhak menerimanya. Karenanya tidak ada wasiat bagi ahli waris."[12] Kalau bukan karena riwayat ini, tentulah seseorang tidak akan berpikir bahwa ayat tentang waris telah menghapus ayat tentang wasiat. Sebab, di antara keduanya tidak ada pertentangan sedikit pun sehingga tidak mungkin yang satu dapat menghapus atau men-*takhshîsh* yang lain. Karena, tidak ada halangan bagi Allah SWT untuk menetapkan bagi seseorang suatu kewajiban atau anjuran agar mewasiatkan sesuatu kepada kedua orang tua atau karib kerabat dengan kadar yang tidak lebih dari sepertiga (harta

---

[10]Ad-Dârimî meriwayatkannya dalam *Sunan*-nya sebagai hadis *mursal* dari Qatâdah, *as-Sunan*, 2/419.

[11]Al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân*, 1/164.

[12]Akan dikemukakan kepada Anda teks dan sanadnya.

waris). Di samping itu, ia mewariskan kepada kedua orang tua dan karib kerabatnya berdasarkan aturan yang dikenal di dalam fiqih.

Yang menjelaskan hal itu adalah bahwa pewarisan sepadan dengan wasiat. Tidaklah dapat diterima kalau yang terakhir menentang yang terdahulu. Selain itu, pewaris memberikan warisan setelah dibayarkan utang dan wasiat (dari harta pusaka itu) seperti firman Allah SWT, "... *sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar utangnya*" (QS. an-Nisâ' [4]: 11) dan "... *sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar utangnya.*" Karenanya tidak ada tempat bagi adanya *naskh* dan *takhshîsh.*

Al-Qurthubî telah memahami sebagian hal-hal yang kami sebutkan. Ia berkata, "Kalau tidak ada hadis ini, tentulah kedua ayat itu dapat digabungkan. Sehingga mereka mengambil harta dari ahli waris melalui wasiat, dan melalui pewarisan jika tidak ada wasiat, atau mengambil sisa (dari harta pusaka) setelah dibayarkan wasiat. Akan tetapi, hadis dan ijmak tersebut telah mencegah pemahaman tersebut."[13]

Saya jawab: *Pertama,* tentang adanya ijmak tidak terbukti. Bagaimana hal itu bisa terjadi padahal para imam ahlulbait—seperti yang akan kami jelaskan—telah sepakat tentang bolehnya hal tersebut. Demikian pula, para fukaha mazhab Imamiyah sepanjang generasi. Mereka adalah sepertiga kaum Muslim. Seperti itu pula sebagian ulama salaf sebagaimana yang dikemukakan penulis kitab *al-Manâr.* Adapun tentang hadis tersebut, akan kami kemukakan kepada Anda tentang kelemahannya. Tetapi, hadis itu dianggap sahih sanadnya, sehingga dapat ditakwil dan diartikan bahwa yang diwasiatkan itu tidak lebih dari sepertiga.

Kedua, klaim adanya *naskh* atau *takhshshîsh* pada ayat tersebut dengan ayat tentang pewarisan bergantung pada mana yang diturunkan terlebih dahulu dan adanya penegasan dari orang yang berpendapat seperti itu. Tetapi, dalam ayat tetang wasiat ada penegasan dengan ungkapan *kutiba* dan disebutkan bahwa wasiat itu merupakan hak kaum Mukmin. Hal itu menafikan anggapan bahwa hukum dalam ayat itu merupakan hukum sementara yang tidak kekal kecuali untuk jangka waktu sebulan atau beberapa bulan saja.

Imam 'Abduh berkata: Tidak ada dalil yang menjelaskan bahwa ayat tentang pewarisan diturunkan setelah ayat tentang

---

[13]Al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân,* 1/263.

wasiat. Konteks kalimat ayat tersebut menafikan adanya *naskh.* Apabila Allah SWT mensyariatkan suatu hukum kepada manusia dan Dia mengetahui bahwa hal itu bersifat sementara dan akan dihapus setelah lewat beberapa waktu, tentu Dia tidak akan meneguhkannya seperti yang terjadi dalam masalah wasiat dengan menyebutkannya sebagai hak bagi orang-orang yang bertakwa. Selain itu, ada ancaman bagi orang yang mengubahnya.

Kemudian ia berkata, "Kedua ayat itu dapat dikompromikan apabila kita katakan bahwa wasiat pada ayat tentang pewarisan itu di-*takhshîsh* dengan selain ahli waris. Selain itu, kerabat di sini di-*takhshîsh* dengan orang-orang yang terhalang untuk menerima warisan walaupun disebabkan perbedaan agama. Apabila seorang kafir masuk Islam lalu menghadapi kematian, sementara kedua orang tuanya adalah kafir, ia dapat berwasiat kepada mereka untuk melunakkan hati mereka."[14]

Dari ungkapannya itu tampak suatu penegasan kalau saja ia tidak berusaha mengkompromikan kedua ayat itu dengan men-*takhshsîsh* bahwa boleh memberikan wasiat kepada orang yang tidak berhak menerima waris dari kedua orang tuanya karena satu sebab, seperti karena membunuh (orang tua), kafir, dan mencuri. Sehingga perlu ditanyakan kepada Imam itu bahwa jika yang dimaksud dengan kedua orang tua dan karib kerabat dalam ayat wasiat itu adalah mereka yang terhalang untuk menerima warisan, lalu apa makna penegasan pertolongan yang didatangkan dalam ayat tersebut. Padahal, jarang atau sedikit sekali ada orang tua dan kerabat yang terhalang untuk menerima warisan dibandingkan dengan mereka yang tidak terhalang untuk menerima warisan. Bukankah ini menyerupai *takhshîsh* yang dipandang keji? Karenanya tidak bisa tidak untuk mengatakan keumuman ayat tersebut mencakup masing-masing dari ayah, ibu, dan kerabat, baik yang terhalang untuk menerima warisan maupun yang tidak terhalang untuk itu.

Adapun yang mereka katakan tentang pemberian wasiat dari kedua orang tua akan menyebabkan munculnya permusuhan, jawabannya telah diketengahkan dalam pembahasan tersebut. Di sini kami akan menambahkan penjelasan dari Imam 'Abduh, sebagai berikut:

Sebagian ulama salaf membolehkan pemberian wasiat kepada ahli waris, terutama kepada ahli waris yang dipandang sangat

---

[14]*Al-Manâr,* 2/136-137.

membutuhkan. Seperti, jika sebagian mereka itu kaya dan sebagian yang lain miskin. Juga seperti, apabila bapaknya menceraikan ibunya, dan ia seorang yang kaya raya. Sementara itu, ibunya tidak memiliki anggota keluarga yang lain selain anaknya itu. Anaknya itu memandang bahwa warisan yang diperoleh ibunya tidak mencukupi. Contoh lain adalah jika sebagian anak atau saudara perempuannya—jika tidak memiliki anak—tidak memiliki mata pencaharian. Maka kita memandang bahwa Tuhan yang Mahabijaksana, Maha Mengetahui, dan Mahalembut kepada hamba-hamba-Nya, yang menetapkan syariat dan hukum-hukum bagi kemaslahatan makhluk-Nya, tidak menetapkan hukum yang menyamakan orang yang kaya dengan orang yang miskin, tidak membedakan antara yang mampu berusaha dan yang tidak mampu berusaha. Dia telah menetapkan hukum-hukum waris yang adil berdasarkan persamaan di antara berbagai lapisan karena mereka sama dalam kebutuhan seperti juga mereka itu sama dalam kekerabatan. Karenanya tidak diragukan, Dia menjadikan masalah wasiat didahulukan terhadap masalah pewarisan. Dia menjadikan kedua orang tua dan karib kerabat di dalam ayat yang lain diutamakan dengan wasiat bagi mereka daripada yang lain karena pengetahuan-Nya terhadap hal-hal yang kadang-kadang menimbulkan perbedaan di antara mereka dalam hal kebutuhan. Dalam ayat-ayat tentang waris, dalam surah an-Nisâ', Allah SWT berfirman, ... *sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar utangnya.* Allah memutlakkan masalah wasiat. Dalam ayat tentang wasiat ini, Dia menjelaskan perinciannya.

Hak yang kami sebutkan itu telah jelas. Selain itu, Al-Qur'an memberikan kepada manusia hak untuk berwasiat kepada kedua orang tua karena ada banyak kemaslahatan yang hanya Dia yang mengetahuinya, dalam kadar yang tidak lebih dari sepertiga (harta pusaka). Di samping itu, wasiat tersebut harus diberikan dengan cara yang ma'ruf.

Hal itu ditegaskan dengan pemutlakan firman Allah SWT pada akhir ayat tentang waris. Allah SWT berfirman, *"Dan orang-orang yang mempunyai hubungan darah satu sama lain lebih berhak (waris mewarisi) di dalam Kitab Allah daripada orang-orang Mukmin dan ornag-orang Muhajirin, kecuali kalau kamu mau berbuat baik kepada saudara-saudaramu. Adalah yang demikian itu telah tertulis di dalam Kitab (Allah)."* (QS. al-Ahzâb [33]: 6)

Penjelasan terakhir itu dimaksudkan agar kita berbuat baik dalam kehidupan dan berwasiat ketika menjelang kematian,

karena hal itu dibolehkan.[15] Dengan pemutlakan itu, (wasiat) mencakup ahli waris dan bukan ahli waris.

Allah SWT Maha Mengetahui kemaslahatan bagi hamba-hamba-Nya. Karenanya, kadang-kadang sebagian ahli waris diistimewakan dengan sebagian harta warisan melalui pemberian wasiat yang tidak lebih dari sepertiga harta warisan. Tetapi kadang-kadang ia pun memberikan wasiat kepada bukan ahli waris dngan sebagian dari harta warisan itu. Allah SWT berfirman, *"Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak yatim, dan orang miskin, maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya) dan ucapkanlah kepada mereka ucapan yang baik."* (QS. an-Nisâ' [4]: 8)

Yang dimaksud dengan kerabat (*dzawil qurbâ*) adalah saudara kandung laki-laki si mayit. Ia tidak mewarisi. Demikian pula, paman dari ayah, paman dari ibu, bibi dari ayah, dan bibi dari ibu termasuk *dzawil qurbâ* bagi ahli waris yang tidak mendapatkan warisan. Kadang-kadang muncul perasaan iri dalam diri mereka. Karenanya, hendaklah mengasihi mereka dan memberikan kepada mereka bagian dari harta warisan itu menurut kadar yang pantas walaupun berupa hibah, hadiah, dan sebagainya.[16]

2. Ayat tentang Wasiat Dihapus dengan Sunah

Anda telah mengetahui sejauh mana kebenaran adanya *naskh* ayat ini dengan ayat tentang pewarisan. Kini, marilah kita kaji penghapusan ayat tersebut dengan sunah yang diriwayatkan pada para penulis kitab *Sunan* tetapi tidak diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim dalam kitab *Shahîh* mereka. Berikut ini kami nukilkan kepada Anda baik sanad maupun matannya.

At-Tirmidzî dalam bab *Mâ jâ'a lâ washiyyah li wârits* meriwayatkan:

1. Menyampaikan kepada kami 'Alî bin Hajar dan Hannâd. Mereka berkata: Telah menyampaikan kepada kami Isma'il bin 'Ayyâs, telah menyampaikan kepada kami Syarahbîl bin Muslim al-Khawlânî dari Abû Umâmah al-Bâhilî: Saya mendengar Rasulullah saw mengatakan dalam pidatonya pada tahun haji wada', "Sesungguhnya Allah telah memberikan hak kepada setiap yang berhak. Maka tidak ada wasiat kepada ahli waris. Anak menjadi pewaris yang sekasur (suami-istri yang sah) dan pezina laki-laki tidak mewarisi ...."

---

[15] *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, 14/126.
[16] *Al-Manâr*, 4/396.

2. Menyampaikan kepada kami Qutaibah, menyampaikan kepada kami Abû 'Uwânah dari Qatâdah dari Syahr bin Hawsyab dari 'Abdurrahman bin Ghanam dari 'Amr bin Khârijah: Nabi saw berpidato di atas untanya. Aku sendiri berada di samping leher untanya (*al-jirân*).[17] Unta itu sedang mengunyah makanannya. Sementara itu, air liurnya menetes di antara kedua pundakku. Aku mendengar beliau bersabda, "Sesungguhnya Allah telah memberikan hak kepada setiap orang yang berhak. Tidak ada wasiat kepada ahli waris. Anak haram (hasil hubungan gelap) bernasab kepada ibunya, dan pezina laki-laki dihukum rajam ...."[18]

Di dalam sanadnya terdapat orang-orang yang tidak layak dijadikan hujah. Mereka itu sebagai berikut:

A. Ismâ'il bin 'Ayyâs

Al-Khathîb berkata: Dari Yahyâ bin Mu'în, ia berkata: "Ia meriwayatkannya dari penduduk Hijaz. Karena bukunya hilang, hafalan hadis yang diterima dari mereka telah bercampur (dengan yang lain)."

Muhammad bin 'Utsmân bin Abî Syaibah, dari 'Alî bin al-Madînî, berkata, "Berkenaan dengan hadis-hadis yang diriwayatkannya dari sahabat-sahabatnya penduduk Syam, ia dapat dipercaya. Tetapi, hadis-hadis yang diriwayatkannya dari selain penduduk Syam mengandung kelemahan."

'Umar bin 'Alî berkata: 'Abdurrahmân bin al-Mahdî tidak meriwayatkan hadis dari Ismâ'îl bin 'Ayyâs.[19]

Ibn Manzhûr berkata: Mudhar bin Muhammad al-Asadî, dari Yahyâ, berkata, "Apabila ia meriwayatkan hadis dari penduduk Syam dan menyebutkan khabar itu, maka hadisnya benar. Tetapi, apabila ketika meriwayatkan hadis dari penduduk Hijaz dan Irak, ia mencampurkannya (dengan yang lain) sesuka hatinya."[20]

Al-Hâfizh Jamâluddîn al-Muzzî berkata: 'Abdullâh bin Ahmad bin Hanbal berkata, "Ayahku pernah ditanya tentang Ismâ'îl bin 'Ayyâs. Ia menjawab, 'Aku melihat di dalam

---

[17] *Al-Jirân* adalah bagian leher antara tempat penyembelihan hingga pangkal kepala (*an-Nihâyah*).

[18] At-Tirmidzî, *as-Sunan*, 4/433, bab *Mâ jâ'a lâ washiyyah li wârits*, hadis no. 2120-2121.

[19] Al-Khathîb, *Târîkh al-Baghdâd*, 6/226-227.

[20] Ibn MAnzhûr, *Mukhtashar Târîkh Dimasyd*, 4/376.

kitabnya hadis-hadis yang diterima dari Yahya. Hadis-hadis itu adalah hadis-hadis sahih. Sedangkan yang terdapat dalam *al-Mushannif* adalah hadis-hadis yang bermasalah.'"

'Utsmân bin Sa'îd ad-Darîmî, dari Dahîm, berkata, "(Hadis-hadis yang diriwayatkan) Ismâ'îl bin 'Ayyâs dari penduduk Syam dapat diterima. Sedangkan yang diterimanya dari penduduk Madinah bermasalah."

Ahmad bin Abî al-Hawârî berkata: Aku mendengar Wakî' berkata, "Ismâ'îl bin 'Ayyâs datang kepada kami. Lalu ia mengambil beberapa hadis dari Ismâ'îl bin Abî Khâlid. Aku lihat ia keliru dalam pengambilannya."

Ibrâhîm bin Ya'qûb al-Jawzjânî berkata: Hadisnya sungguh serupa dengan pakaian-pakaian usang yang diberi nomor 100 tetapi dijual 10." Ia juga berkata, "Ia adalah orang yang paling banyak meriwayatkan hadis dari para pendusta."

Tentang dirinya, Abû Ishâq al-Fizârî berkata, "Ia adalah orang yang tidak mengetahui apa yang keluar dari kepalanya."[21]

Setelah menyebutkan hadis dari Abû Ishâq al-Fizârî, at-Tirmidzî menukil begini, "Janganlah kalian mengambil hadis dari Ismâ'îl bin 'Ayyâs baik yang ia terima dari orang-orang yang *tsiqqat* maupun yang ia terima dari mereka yang tidak *tsiqqat.*"

B. Syarahbîl bin Muslim al-Khawlânî asy-Syâmî.

Ibn Mu'în berkata, "Ia adalah perawi yang lemah. Ia dikhitan pada zaman kekuasaan al-Malik bin Marwân.[22] Orang-orang lain mempercayainya."

C. Syahr bin Hawsyab.

Ia seorang tabi'in yang wafat pada kira-kira tahun 100 H.

An-Nasâ'î berkata, "Ia bukan perawi yang kuat (hapalan)."[23]

Yahyâ bin Abî Bakar al-Kirmânî dari bapaknya berkata, "Syahr bin Hawsyab berada di dalam Baitul Mal. Lalu ia mengambil sebuah kantung yang berisi uang dirham. Maka penutur itu berkata:

---

[21]Jamâluddîn al-Muzzî, *Tahdzîb al-Kamâl*, 3/175-178.

[22]At-Tirmidzî, *as-Sunan*, 4/433, hadis no. 220.

[23]An-Nasâ'î, *adh-Dhu'afâ' wa al-Matrûkîn*, hal. 134, hadis no. 310.

Syahr menjual agama dengan sebuah kantung
Karenannya, siapa yang percaya pada "qurra" sesudahmu, hai Syahr.[24]

Jamâluddîn al-Muzzî berkata: Syubâbah bin Sawwâr dari Syu'bah berkata, "Aku telah bertemu dengan Syahr. Aku tidak menganggapnya sama sekali." 'Amr bin 'Alî berkata, "Yahyâ tidak meriwayatkan hadis dari Syahr bin Hawsyab." Ia juga berkata, "Aku bertanya kepada Ibn 'Awn tentang hadis Hilâl bin Abî Zainab yang diterima dari Syahr. Ia menjawab, 'Apa yang dapat dilakukan kepada Syahr? Syu'bah mencela Syahr." An-Nadhr berkata, "Mereka mencelanya."

Ibrâhîm bin Ya'qûb al-Jawzjânî berkata: Hadis-hadisnya tidak seperti hadis-hadis orang lain." Mûsâ bin Hârûn juga berkata, "Ia perawi yang lemah." 'Alî bin al-Madînî berkata, "Yahyâ bin Sa'îd tidak meriwayatkan hadis dari Syahr." Ya'qûb bin Syaibah berkata, "... padahal sebagian mereka mencelanya."[25]

3. Abû Dâwûd meriwayatkan: Menyampaikan kepada kami 'Abdul Wahhâb bin Najdah, menyampaikan kepada kami Ibn 'Ayyâsy dari Syarahbîl bin Muslim: Aku mendengar Abû Umâmah berkata: Aku mendengar Rasulullah saw bersabda, "Sesungguhnya Allah telah memberikan hak kepada orang yang berhak. Karenanya tidak ada wasiat kepada ahli waris."[26]

   Sanad itu mencakup nama Ismâ'îl bin 'Ayyâsy dan Syarahbîl bin Muslim. Anda telah mengetahui ihwal kedua orang itu.

4. An-Nasâ'î meriwayatkan: Mengabarkan kepada kami Qutaibah bin Sa'îd, menyampaikan kepada kami Abû 'Uwânah dari Qatâdah dari Syahr bin Hawsyab dari 'Abdurrahmân bin Ghanam dari 'Amr bin Khârijah, ia berkata: Rasulullah saw berpidato. Beliau bersabda, "Sesungguhnya Allah telah memberikan setiap hak kepada orang yang berhak. Tidak ada wasiat kepada ahli waris."

5. Mengabarkan kepada kami Ismâ'îl bin Mas'ûd, mengabarkan kepada kami Khâlid, mengabarkan kepada kami Syu'bah. Ia berkata: mengabarkan kepada kami Qatâdah dari Syahr bin

---

[24]Ibn Hajar, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, 4/286, hadis no. 570.

[25]Jamâluddîn al-Muzzî, *Tahdzîb al-Kamâl*, 12/581.

[26]Abû Dâwûd, *as-Sunan*, 3/114, bab *Mâ jâ'a fî al-washiyyah lil wârits*, hadis no. 2870.

Hawsyab bahwa Ibn Ghanam menyebutkan bahwa Ibn Khârijah mengatakan kepadanya bahwa ia menyaksikan Rasulullah saw berpidato di hadapan orang-orang di atas untanya. Unta itu mengunyah makanannya dan air liurnya menetes. Dalam pidatonya itu Rasulullah saw bersabda, "Sesungguhnya Allah telah membagikan kepada setiap orang bagiannya dari harta warisan. Karenanya, tidak boleh ada wasiat kepada ahli waris."

Dalam kedua sanad itu terdapat nama Syahr bin Hawsyab. Anda telah mengetahui tentang ihwalnya.

6. 'Utbah bin 'Abdullâh bin al-Marûzî mengabarkan kepada kami: 'Abdullâh bin al-Mubârak mengabarkan kepada kami: Ismâ'îl bin Abî Khâlid mengabarkan kepada kami dari Qatâdah dari 'Amr bin Khârijah: Rasulullah saw bersabda, "Sesungguhnya Allah Yang Mahatinggi nama-Nya telah memberikan setiap hak kepada orang yang berhak. Tidak ada wasiat kepada ahli waris."[27]

   Dalam sanad itu tedapat nama Qatâdah bin Di'âmah bin Qatâdah: Abû al-Khaththâb al-Bashrî (61-117 H.) yang tentang dirinya diberitahukan dari Hanzhalah bin Abî Sufyân: Aku pernah melihat Thâwûs, ketika datang Qatâdah dan bertanya kepadanya, ia menghindar. Ia berkata, "Qatâdah telah dituduh sebagai seorang pengikut Qadariah."

   'Alî bin al-Madînî berkata: Aku berkata kepada Yahyâ bin Sa'îd: 'Abdurrahmân berkata: Aku tinggalkan setiap orang yang mengajak pada bid'ah. Ia bertanya, "Bagaimana yang dilakukan terhadap Qatâdah? Kemudian Yahyâ menjawab, "Jika ia meninggalkan aspek ini, berarti ia telah meninggalkan banyak orang."

   Dalam *'Ulûm al-Hadîts,* al-Hâkim berkata, "Qatâdah tidak mendengar hadis dari pada sahabat selain Anas."

   Abû Dâwûd berkata, "Qatâdah telah meriwayatkan hadis itu dari tiga puluh orang. Tetapi ia tidak mendengar langsung dari mereka."[28]

7. Ibn Mâjah meriwayatkan: Abû Bakar bin Abî Syaibah mengabarkan kepada kami, Yazîd bin Hârûn mengabarkan kepada

---

[27]An-NAsâ'î, *as-Sunan,* 6/207, kitab *al-Washâyâ,* bab *Ibthâl al-washiyyah lil wârits.* Ketiga sanad hadis ini berakhir pada 'Amr bin Khârijah yang tentang dirinya dikatakan oleh al-bazzâr, "Kami tidak tahu ia memiliki hadis dari Nabi saw selain hadis ini."

[28]Ibn Hajar, *Tahdzîb at-Tahdzîb,* 8/319; Jamâluddî al-Muzzî, *Tahdzîb al-Kamâl,* 23/509.

kami, Sa'îd bin Abî 'Urûbah mengabarkan kepada kami dari Qatâdah dari Syahr bin Hawsyab dari 'Abdurrahmân bin Ghanam dari 'Amr bin Khârijah: Nabi saw berpidato di hadapan mereka sambil berdiri di atas untanya. Untanya itu sedang mengunyah makanan, sementara air liurnya menetes di antara kedua pundakku. Beliau bersabda, "Sesungguhnya Allah telah membagikan kepada ahli waris bagiannya dari harta warisan. Maka tidak boleh ada wasiat kepada ahli waris. Anak haram bernasab kepada ibunya ...."

Lagi-lagi, dalam sanad itu terdapat nama Syahr bin Hawsyab.

8. Hisyâm bin 'Ammâr mengabarkan kepada kami, Ismâ'îl bin 'Ayyâsy mengabarkan kepada kami, Syarahbîl bin Muslim al-Khawlânî mengabarkan kepada kami: Aku mendengar Abû Umâmah al-Bâhilî berkata: Aku mendengar Rasulullah saw bersabda di dalam pidatonya pada haji wada', "Sesungguhnya Allah telah memberikan setiap hak kepada orang yang berhak. Karenanya tidak ada wasiat kepada ahli waris."

   Dalam sanadnya terdapat nama Ismâ'îl bin 'Ayyâs. Anda telah mengetahui ihwal dirinya.

9. Hisyâm bin 'Ammâr mengabarkan kepada kami, Muhammad bin Syu'ayb bin Syâbûr mengabarkan kepada kami, 'Abdurrahmân bin Yazîd bin Jâbir mengabarkan kepada kami, Sa'îd bin Abî Sa'îd mengabarkan kepada kami bahwa ia mengabarkannya dari Anas bin Mâlik. Ia berkata: Aku berada di bawah unta Rasulullah saw. Air liur unta itu menetes ke atas bahuku. Aku mendengar beliau bersabda, "Sesungguhnya Allah telah memberikan setiap hak kepada pemiliknya. Ketahuilah, tidak ada wasiat kepada ahli waris."[29]

   Di dalam sanadnya terdapat nama orang-orang yang tidak dapat dijadikan hujah. Mereka itu sebagai berikut:

   A. 'Abdurrahmân bin Yazîd bin Jâbir al-Azdî Abû 'Utbah asy-Syâmî (w. 153 H.).

      Al-Fallâs berkata, "Ia adalah perawi yang lemah. Ia meriwayatkan banyak hadis munkar dari penduduk Kufah."[30]

   B. Sa'îd bin Abî Sa'îd. Nama aslinya adalah Kaisân al-Muqbirî Abû Sa'd al-Madanî (w. 125 H).

---

[29]*Sunan Ibn Mâjah*, 2/905, kitab *al-Washâyâ*, bab *Lâ washiyyah li wârits*, hadis no. 2712-2714.

[30]Ibn Hajar, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, 6/266, hadis no. 581.

Ya'qûb bin Syaibah berkata, "Ia sering berubah-ubah (pendirian) dan pikun pada empat tahun sebelum kematiannya." Al-Wâqidî berkata, "Ia pikun pada empat tahun sebelum kematiannya." Ibn Hibbân dalam *ats-Tsiqqât,* berkata, "Ia pikun pada empat tahun sebelum kematiannya."[31]

10. Ad-Dâruqthnî berkata: Abû Bakar an-Naisabûrî mengabarkan kepada kami, Yusuf bin Sa'îd mengabarkan kepada kami, Hajjâj mengabarkan kepada kami dari 'Athâ' dari Ibn 'Abbâs. Ia berkata: Rasulullah saw bersabda, "Tidak boleh berwasiat kepada ahli waris kecuali para ahli waris yang lain menghendakinya."

    Di dalam sanadnya terdapat nama 'Athâ' bin Abî Muslim al-Khurâsânî (50-135 H).

    Ad-Dâruquthnî berkata, "Ia tidak bertemu dengan Ibn 'Abbâs."

    Abû Dâwûd berkata, "Ia tidak mengenal Ibn 'Abbâs dan tidak pernah melihatnya."

    Al-Bukhârî menyebutkan 'Athâ' al-Khurâsânî dalam deretan para perawi yang lemah. Al-Bukhârî tidak mengeluarkan sedikit pun hadis darinya.

    Ibn Hibbân berkata, "Ia pikun dan tidak dapat mengingat. Karenanya tidak boleh berhujah dengannya."[32]

    Al-Baihaqî berkata, "'Athâ' ini ialah al-Khurâsânî (orang Khurasan) yang tidak mengenal Ibn 'Abbâs dan tidak pernah melihatnya." Abû Dâwûd As-Sajistânî dan lain-lain juga mengatakan demikian. Dalam sanad yang lain ia meriwayatkannya dari 'Ikrimah dari Ibn 'Abbâs.[33]

11. 'Alî bin Ibrâhîm bin 'Isâ mengabarkan kepada kami, Ahmad bin Muhammad al-Masarjasî mengabarkan kepada kami, 'Amr bin Zurârah mengabarkan kepada kami, Ziyâd bin 'Abdullâh mengabarkan kepada kami, Ismâ'îl bin Muslim mengabarkan kepada kami dari al-Hasan dari 'Amr bin Khârijah: Rasulullah saw bersabda, "Tidak ada wasiat kepada ahli waris kecuali ahli waris yang lain membolehkannya."

    Kalau sanad ini sahih maka hadis itu mengandung arti jika wasiat tersebut lebih dari sepertiga harta warisan, sebagaimana yang akan kami kutip kemudian.

---

[31]*Ibid.*, 4/34, hadis no. 61.

[32]*Ibid.*, 7/190. hadis no. 395.

[33]Al-Baihaqî, *as-Sunan al-Kubrâ*, 6/264.

12. 'Ubaidullâh bin 'Abdush Shamad bin al-Muhtadî mengabarkan kepada kami, Muhammad bin 'Amr bin Khâlid mengabarkan kepada kami, bapakku mengabarkan kepada kami dari Yûnus bin Râsyid dari 'Athâ' al-Khurâsânî dari 'Ikrimah dari Ibn 'Abbâs. Ia berkata: Rasulullah saw bersabda, "Tidak boleh ada wasiat kepada ahli waris kecuali ahli waris yang lain menghendakinya."[34]

Saya kira, tidak ada seorang fakih (ahli fiqih) yang mau berhujah dengan hadis yang di dalam sanadnya terdapat nama-nama berikut:

'Ikrimah al-Barbarî, yakni Abû 'Abdillâh al-Madanî ialah maula Ibn 'Abbâs. Para ahli Rijâl (para perawi hadis) telah mengenal aibnya sebagai berikut:

Ibn Luhai'ah berkata dari Abû al-Aswad, "'Ikrimah itu orang yang lemah hapalan. Ia pernah mendengar sebuah hadis dari dua orang laki-laki. Ketika ditanya tentang hadis itu, ia meriwayatkannya dari salah seorang di antara kedua orang laki-laki itu. Setelah itu, ketika ditanya lagi tentang hadis tersebut, ia meriwayatkannya dari orang yang lain. Mereka (para ahli hadis) mengatakan bahwa ia adalah orang yang suka berbohong."

Yahyâ bin Mu'în berkata, "Mâlik bin Anas tidak pernah menyebut 'Ikrimah, karena 'Ikrimah penganut pendapat Ash-Shafariyah (satu keompok dari kalangan Khawarij)." 'Athâ' berkata, "Ia adalah seorang Abâdhî."

Abû Khalaf al-Khazzâz, dari Yahyâ al-Bakkâ', berkata, "Aku mendengar Ibn 'Umar berkata kepada Nâfi', 'Bertakwalah kepada Allah. Celakalah engkau, hai Nâfi'. Janganlah engkau membohongiku seperti yang dilakukan 'Ikrimah kepada Ibn 'Abbâs.'"

Dari Sa'îd bin al-Musayyab, bahwa ia pernah berkata kepada budaknya, "Janganlah engkau berbohong kepadaku seperti yang dilakukan 'Ikrimah kepada Ibn 'Abbâs."

Dari 'Athâ' al-Khurâsânî: Aku berkata kepada Sa'îd al-Musayyab, "'Ikrimah mengatakan bahwa Rasulullah saw menikahi Maimûnah, padahal ia adalah muhrim beliau." Karenanya, Sa'îd bin al-Musayyab menjawab, "Orang celaka itu telah berbohong."

---

[34]Ad-Dâruquthnî, *as-Sunan*, 4/152, *al-Washâyâ*, hadis no. 10 dan 11.

Sa'îd bin Zubair berkata, "'Ikrimah berbohong."

Wahîb bin Khâlid, dari Yahyâ bin Sa'îd al-Anshârî, berkata, "Ia adalah orang yang suka berbohong."

Mâlik tidak memandang 'Ikrimah sebagai perawi yang *tsiqqat*. Ia juga berpesan agar jangan mengutip hadis darinya.

Hanbal bin Ishâq, dari Ahmad bin hanbal, berkata, "... 'Ikrimah suka merusak hadis yang berbeda dengannya."

Ibn 'Alayh berkata, "Namanya pernah disebut-sebut oleh Abû Ayyûb, katanya, 'Ia lemah hafalan.'"

Al-Hâkim berkata, "Abû Ahmad menyanggah para imam terdahulu dengan hadis darinya ('Ikrimah). Akan tetapi, sebagian ulama mutaakhir mengeluarkan hadisnya dari kitab-kitab shahih."[35]

13. Ahmad bin Kâmil mengabarkan kepada kami, 'Ubaid bin Katsîr mengabarkan kepada kami, 'Ibâd bin Ya'qûb mengabarkan kepada kami, Nûh bin Darrâj mengabarkan kepada kami dari Abbân bin Taghlab dari Ja'far bin Muhammad dari bapaknya. Ia berkata: Rasulullah saw bersabda, "Tidak ada wasiat kepada ahli waris dan tidak ada pernyataan utang."

    Di dalam sanad hadis ini terdapat nama perawi yang tidak dijadikan hujah oleh kaum Ahlus Sunah. Ia adalah Nûh bin Darrâj (wafat tahun 182 H.). Hadis tersebut dikutip secara harfiah.

    Telah diriwayatkan banyak riwayat dari Ja'far bin Muhammad tentang sahnya wasiat kepada ahli waris kecuali apabila lebih dari sepertiga harta warisan, sebab hal itu akan merusak pewarisan. Bagian akhir hadis di atas menegaskannya, "... tidak ada pernyataan utang." Pernyataan utang dan pemberian wasiat yang melebihi sepertiga harta warisan diperkirakan akan merusak pewarisan.

14. Ahmad bin Ziyâd mengabarkan kepada kami, 'Abdurrahmân bin Marzûq mengabarkan kepada kami, 'Abdul Wahhâb mengabarkan kepada kami, Sa'îd mengabarkan kepada kami dari Qatâdah dari Syahr bin Hawsyab dari 'Abdurrahmân bin Ghanam dari 'Amr bin Khârijah. Ia berkata: Rasulullah saw berpidato di hadapan kami di Mina. Beliau bersabda, "Sesungguhnya Allah 'Azza wa Jalla telah menetapkan bagi setiap orang bagiannya dari harta warisan. Maka tidak boleh ada wasiat

---

[35]Ibn Hajar, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, 7/234, hadis no. 476.

kepada ahli waris kecuali (tidak melebihi) dari sepertiga harta warisan." Ia juga berkata: Sa'îd bin Mathar mengabarkan kepada kami dari Syahr dari 'Amr bin Khârijah dari Nabi saw tentang hadis yang sama.[36]

Di dalam sanad hadis itu terdapat nama Syahr bin Hawsyab. Sedangkan matan hadis tersebut menguatkan pendapat mazhab Imamiyah yang mengatakan, "Tidak boleh ia berwasiat kecuali dari sepertiga harta warisan."

15. Ad-Dârimî meriwayatakan: Muslim bin Ibrâhîm mengabarkan kepada kami, Hisyâm Ad-Dustuwâ'î mengabarkan kepada kami, Qatâdah mengabarkan kepada kami dari Syahr bin Hawsyab dari 'Abdurrahmân bin Ghanam dari 'Amr bin Khârijah. Ia berkata: Ketika itu aku berada di bawah unta Nabi saw. Unta itu sedang mengunyah makanannya, sementara air liurnya menetes ke atas bahuku. Aku mendengar beliau bersabda, "Ketahuilah, sesungguhnya Allah telah memberikan setiap hak kepada orang yang berhak. Maka tidak ada wasiat kepada ahli waris."[37].

    Di dalam sanadnya terdapat nama Syahr bin Hawsyab, dan ia seorang perawi yang lemah.

16. Al-Baihaqî meriwayatkannya melalui berbagai sanad. Semuanya tidak luput dari kelemahan berikut.

    Pertama, periwayatan 'Athâ' dari Ibn 'Abbâs terputus. Anda telah mengetahui bahwa 'Athâ' tidak bertemu dengan Ibn 'Abbâs. Nama 'Athâ' yang dimaksud di sini ialah 'Athâ' al-Khurâsânî.

    Kedua, terdapat satu sanad berikut: 'Athâ' dari 'Ikrimah dari Ibn 'Abbâs. Anda telah mengehaui ihwal dua orang pertama itu.

    Ketiga, juga seperti butir kedua.

    Keempat, dalam sanad-sanadnya terdapat nama-nama sebagai berikut:

    A. Ar-Rabî' bin Sulaimân yang disebut-sebut sebagai orang yang sangat pelupa. Diriwayatkan dari asy-Syâfi'î bahwa ia (ar-Rabî') bukan orang yang bisa dipercaya. Ia mengambil banyak kitab dari keluarga al-Buwaytî setelah orang tersebut meninggal dunia."[38]

---

[36]Ad-Dâruquthnî, *as-Sunan,* 4/152, *al-Washâyâ,* hadis no. 12 dan 13.

[37]Ad-Dârimi, *as-Sunan,* 2/419, bab *al-Washiyah lil wârits.*

[38]Ibn Hajar, *Tahdzîb at-Tahdzîb,* 3/213, hadis no. 473.

B. Sufyân bin 'Uyainah (w. 198 H). Tentang orang ini, Muhammad bin 'Abdullâh bin 'Ammâr berkata, "Aku pernah mendengar Yahyâ bin Sa'îd berkata, 'Ketahuilah bahwa Sufyân bin 'Uyainah telah pikun pada usia 97 tahun. Karenanya, siapa saja yang mendengar hadis darinya pada usia tersebut dan selebihnya, itu bukanlah apa-apa."[39]
C. Mujâhid bin Jabr al-Makkî yang lahir pada zaman kekhalifahan 'Umar (w. 100 H). Selain itu, periwayatan tersebut terputus. Tentang dirinya disebutkan, "Mujâhid itu dikenal sebagai *mudallis* (pembuat hadis tadlis/palsu). Maka periwayatannya tidak bersambung."[40]

Kelima, dalam salah satu sanadnya terdapat nama Ibn 'Ayyâsy dan Syarahbîl bin Muslim. Anda telah mengetahui ihwal kedua orang itu.

Keenam, dalam salah satu sanadnya terdapat nama Syahr bin Hawsyab.

Ketujuh, dalam salah satu sanadnya terdapat nama Hammâd bin Salamah dari Qatâdah. Sanad itu kemungkinan terputus (*maqthû'*) atau bersambung (*mawshûl*) dengan perantaraan Syahr bin Hawsyab karena dinisbatkan pada periwayatan di atas.

Kedelapan, dalam salah satu sanadnya terdapat nama Ismâ'îl bin Muslim. Ia diragukan, apakah zl-'Abdî (Abû muhammad al-Bashrî) atau al-Makkî (Abû Ismâ'îl al-Bashrî) yang dipandang lemah oleh Jamâluddîn al-Muzzî, seperti katakanya: 'Amr bin 'Alî berkata, "Yahyâ dan 'Abdurrahmân tidak meriwayatkan hadis dari Ismâ'îl al-Makkî."

Abû Thâlib berkata: Ahmad bin Hanbal berkata, "Ismâ'îl bin Muslim al-Makkî suka membuat hadis munkar."

'Abbâs ad-Dawrî, dari Yahyâ bin Mu'în, berkata, "Ismâ'îl bin Muslim al-Makkî bukanlah orang yang pantas dipercaya (dalam meriwayatkan hadis)." Hal serupa dikemukakan oleh 'Utsmân bin Sa'îd ad-Darînî dan Abû Ya'lâ al-Mawshûlî dari Yahyâ.

Dari 'Alî al-Madînî: Ismâ'îl bin Muslim al-Makkî tidak dipercaya hadisnya ... Ia lemah dalam meriwayatkan hadis ... Ia sangat pikun."

Abû Zar'ah berkata, "Ia seorang penduduk Bashrah yang tinggal di Makkah. Ia seorang perawi yang lemah."

---

[39]Jamâluddî al-Muzzî, *Tahdzîb al-Kamâl*, 11/196.
[40]Ibn Hajar, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, 10/40, hadis no. 68.

An-Nasâ'î berkata, "... hadisnya ditinggalkan (*matrûk*)." Dalam kesempatan lain, ia berkata, "Ia bukan perawi yang *tsiqqat.*"[41]

Kesembilan, dalam salah satu sanadnya terdapat nama 'Abdurrahmân bin Yazîd bin Jâbir al-Azdî dan Sa'îd bin Abî Sa'îd. Anda telah mengetahui ihwal kedua orang itu.

Kesepuluh, dalam salah satu sanadnya terdapat nama Sufyân bin 'Uyainah. Anda telah mengetahui ihwal dirinya. Juga terdapat nama Thâwûs bin Kaisân al-Yamânî. Ia seorang tabi'in yang tidak pernah bertemu dengan Nabi saw. Ia hanya menukil apa yang dinukil dari Ibn 'Abbâs.[42]

17. Al-Hâfizh Sa'îd bin Manshûr al-Makkî (w. 227 H) meriwayatkan, di dalam *Sunan*-nya, hadis ini melalui berbagai sanad berikut:

    Pertama, selain sanadnya terputus pada Mujâhid, di situ juga terdapat nama Sufyân bin 'Uyainah.

    Kedua, sanadnya terputus pada 'Amr bin Dînâr (wafat kira-kira tahun 125 H.) dan di situ terdapat nama Sufyân bin 'Uyainah.

    Ketiga, dalam salah satu sanadnya terdapat nama Ismâ'îl bin 'Ayyâsy dan Syarahbîl bin Muslim.

    Keempat, dalam salah satu sanadnya terdapat nama Syahr bin Hawsyab.

    Kelima, dalah salah satu sanadnya terdapat nama Sufyân bin 'Uyainah dan Hisyâm bin Hujur al-Makkî yang dipandang lemah oleh Yahyâ bin Mu'în. Dari yang lain disebutkan bahwa ia membuat hadis *mudhtharif*. Dari Abû Dâwûd disebutkan bahwa ia dikenai hukuman hadd di Makkah.[43]

18. As-Shinânî meriwayatkan hadis ini melalui sanad yang berakhir pada Syahr bin Hawsyab dari 'Amr bin Khârijah. Ia berkata: Saya mendengar Rasulullah saw bersabda, "Tidak ada wasiat bagi ahli waris."[44] Anda telah mengetahui ihwal Syahr ini.

---

[41]Jamâluddî al-Muzzî, *Tahdzîb al-Kamâl*, 3/198, hadis no. 483.

[42]Al-Baihaqî, *as-Sunan*, 6/264-265.

[43]Ibn Hajar, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, 11/32, hadis no. 74.

[44]Ash-Shin'ânî: 'Abdur Razzâq bin Hammâm (176-211, *al-Mushannif*, 9/70, hadis no.16376.

Catatan tentang Nasakh Ayat dengan Sunah

Perhatikanlah jawaban ini, yakni *naskh* ayat Al-Qur'an dengan sunah, karena beberapa aspek berikut:

1. Periwayatan Al-Qur'an memiliki sanad yang pasti (*qath'î*) dan kedalilan yang jelas. Lahiriah ayat sebagai hukum merupakan sesuatu yang abadi, dan ia ditujukan kepada kaum Mukmin dan hak atas orang-orang yang bertakwa. Apakah ia pantas dihapus dan di-*takhshîsh* dengan riwayat-riwayat yang sanadnya tidak luput dari cacat perdebatan. Sementara itu, para perawinya pun pikun, suka berbohong, tidak mengetahui apa yang keluar dari kepalanya hingga kelemahan yang menimpa pada usia tuanya, menjual agamanya dengan sekantung uang, yang menyandarkan kepada orang tetapi tidak mengetahui siapa yang menjadi sandarannya, yang dikenai hukuman dera (*hadd*) di Makkah, dan sebagainya.[45]

   Kalaupun kami mengatakan bolehnya *naskh* Al-Qur'an itu, kami hanya mengatakannya apabila yang menghapus itu (*nâsikh*) adalah dalil-dalil Al-Qur'an sendiri atau sunah yang pasti.

2. Bagaimana mungkin dapat bersandar pada suatu riwayat yang mendakwa bahwa Nabi saw berpidato kepada sekelompok besar manusia yang sejarah tidak menukilkan kepada kita hal serupa dalam kehidupan Nabi saw kecuali dalam peristiwa al-Ghadîr. Beliau bersabda, "Tidak ada wasiat kepada ahli waris." Siapa pun dari sahabat tidak mendengarnya kecuali seorang Arab badui seperti 'Amr bin Khârijah yang tidak memiliki satu riwayat pun dari Nabi saw kecuali riwayat ini.[46] Atau, seseorang lain seperti Abû Umâmah al-Bâhilî. Inilah yang mewariskan keyakinan adanya cacat dalam periwayatan tersebut baik dalam sanad maupun dalam kedalilannya.

3. Kalau diterima bahwa hadis tersebut dapat dijadikan hujah, hal itu tidak sebanding dan dapat mengalahkan apa yang diriwayatkan dari para imam ahlulbait tentang bolehnya wasiat kepada ahli waris. Inilah Muhammad bin Muslim, salah seorang fukaha abad ke-2 dan termasuk murid-murid Ja'far al-Bâqir as. Ia berkata, "Aku bertanya kepada Abû Ja'far tentang wasiat kepada ahli waris. Imam as menjawab, "Boleh." Kemudian Imam

---

[45]Silakan lihat penjelasan yang kami nukil dari pada ahli rijal tentang periwayatan dan penukilan hadis ini.

[46]Ibn Hajar, *al-Ishâbah*, 2/527; al-Muzzî, *Tahdzîb al-Kamâl*, 21/599; dan Ibn Hibbân, *ats-Tsiqqât*, 3/271.

as membaca ayat, *"Jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiatlahkepad kedua orang tua dan para kerabat ...."* (QS. al-Baqarah [4]: 180)

Kemudian, Abû Basyîr al-Marâdî, syekh Syi'ah pada masa ash-Shâdiq as meriwayatkan darinya (Imam ash-Shâdiq as) bahwa ia bertanya kepadanya tentang wasiat kepada ahli waris. Imam ash-Shâdiq as menjawab, "Boleh."[47]

4. Pertentangan itu bagian dari tidak adanya kesatuan dalil antara nas Al-Qur'an dan hadis. Karena sangat mungkin bahwa Rasulullah saw menyebutkan syarat bagi ucapannya itu, tetapi perawi tidak mendengarnya atau ia mendengar tetapi lupa menukilnya, atau ia menukilnya tetapi tidak sampai kepada kita. Misalnya, ia berkata, "Tidak boleh ada wasiat kepada ahli waris apabila lebih dari sepertiga harta warisan atau lebih besar dari jumlah harta warisan." Sebagaimana hal itu terjadi melalui jalan kami dan jalan Ahlusunah. Anda telah mengetahui bahwa ad-Dâruquthnî menukilnya dari Rasulullah saw dengan menyebutkan syarat seperti ini.[48] Hal itu pun disebutkan melalui jalan kami dari Nabi saw bahwa dalam pidato pada haji wada' beliau bersabda, "Wahai seluruh manusia, Allah telah memberikan kepada setiap orang bagiannya dari warisan. Dan tidak boleh ada wasiat kepada ahli waris lebih dari sepertiga harta warisan."[49]

Setelah membaca catatan-catatan tersebut, tidak ada lagi keyakinan terhadap riwayat seperti yang terdapat dalam kitab-kitab *Sunan*.

Di samping itu, Islam adalah agama fitrah. Risalahnya merupakan risalah penutup. Maka, apakah pantas Islam menutup pintu bagi wasiat kepada ahli waris? Padahal, kadang-kadang dirasakan ada kebutuhan untuk memberikan wasiat kepada ahli waris yang terhindar dari sikap kesewenang-wenangan dan kepalsuan, tanpa menimbulkan sikap permusuhan dan rasa iri dari ahli waris yang lain. Misalnya, salah seorang ahli waris itu masih kanak-kanak, sedang sakit, atau sedang menuntut ilmu yang tidak akan berhasil kecuali dengan pertolongan ahli waris yang lain.

---

[47] *Wasâ'il asy-Syî'ah,* hal 13, bab 15, dalam bab-bab *Ahkâm al-washâyâ al-hadîts.* Di situ terdapat 13 hadis yang menjelaskan bolehnya memberikan wasiat kepada ahli waris.

[48] Silakan lihat pada no. 14. isinya: Tidak boleh memberikan wasiat kepada ahli waris kecuali dari sepertiga harta warisan.

[49] Al-Hasan bin 'Alî bin Syu'bah (ahli hadis abad ke-4), *Tuhfah al-'Uqûl,* hal. 34.

Semua itu mengajak para fukaha berbagai mazhab di berbagai negeri untuk mengkaji masalah ini dari akarnya. Mudah-mudahan pertentangan akan berubah menjadi kesatuan dan perbedaan pendapat berubah menjadi kesepakatan dengan karunia dan kemuliaan Allah SWT. ❖

Masalah Kedua Belas:

Warisan dari Orang Kafir

Tidak ada perbedaan pendapat di antara kaum Muslim bahwa orang kafir tidak mewarisi harta orang Muslim. Perbedaan pendapat hanyalah terjadi dalam hal apakah orang Muslim dapat mewarisi harta orang kafir atau tidak. Para imam ahlulbait menganut pendapat pertama (membolehkan orang Muslim mewarisi harta orang kafir). Alasannya, hal itu tidak menambah bagi Islam kecuali keagungan, bukan kesusahan dan kecelakaan. Karenanya, tidaklah masuk akal mencegah orang Muslim mewarisi harta peninggalan ayahnya atau anak-anaknya. Benar, bagi orang kafir hal itu akan menambah kesusahan, kecelakan, dan nasib buruk. Maka orang kafir tidak dapat mewarisi dari orang Muslim karena orang yang mewariskan itu mulia dan ahli waris itu hina kecuali apabila ia masuk Islam.

Telah diriwayatkan banyak hadis dari mereka tentang pewarisan apabila ahli waris itu seorang Muslim, baik pemberi warisan itu orang Muslim maupun orang kafir.

Adapun para sahabat, mayoritas mereka menganut pendapat ini yang diriwayatkan 'Alî as, Mu'âdz bin Jabal, dan Mu'âwiyah bin Abî Sufyân. Dari kalangan tabi'in, ada Masrûq, Sa'îd, 'Abdullâh bin Ma'qal, Muhammad bin al-Hanafiyah, Muhammad bin 'Alî al-Bâqir as, dan Ishâq bin Râhawaih.

Asy-Syâfi'î berkata, "Orang Muslim tidak mewarisi harta orang kafir. Mereka meriwayatkan hal itu dari 'Alî as, 'Umar, 'Abdullâh bin Mas'ûd, 'Abdullâh bin 'Abbâs, Zaid bin Tsâbit, dan semua fukaha."[1]

---

[1]Ath-Thûsî, *al-Khilâf*, 2, kitab *al-Farâidh*, masalah 16.

Ibn Qudâmah berkata, "Ahlul 'ilmi (para ulama) sepakat bahwa orang kafir tidak mewarisi harta orang Muslim." Mayoritas sahabat dan fukaha berkata, "Orang Muslim tidak mewarisi harta orang kafir." Hadis ini diriwayatkan dari Abû Bakar, 'Umar, Utsmân, 'Alî, Usâmah bin Zaid, dan Jâbir bin 'Abdullâh. Pendapat yang sama dikemukakan 'Amr bin 'Utsmân, 'Urwah, Az-Zuhrî, 'Athâ', Thâwûs, al-Hasan, 'Umar bin 'Abdul 'Azîz, 'Amr bin Dînâr, ats-Tsawrî, Abû Hanîfah dan para sahabatnya, Mâlik, asy-Syâfi'î, dan sebagian besar fukaha. Mereka semua mengamalkan pendapat itu.

Diriwayatkan dari 'Umar, Mu'âdz, dam Mu'âwiyah bahwa mereka membolehkan orang Muslim mewarisi harta orang kafir. Tetapi mereka tidak membolehkan orang kafir mewarisi harta orang Muslim. Hal itu diriwayatkan dari Muhammad bin al-Hanafiyah, 'Alî bin al-Husain, Sa'îd bin al-Musayyab, Masrûq, 'Abdullâh bin Ma'qal, asy-Sya'bî, an-Nakh'î, dan Yahyâ bin Ya'mar. Ishâq bukanlah orang yang bisa dipercaya di kalangan mereka. Sementara itu, Ahmad berkata, "Tidak ada perbedaan pendapat di tengah manusia bahwa orang Muslim tidak mewarisi harta orang kafir.[2]

Dalil kami adalah kemutlakan dan keumuman ayat Al-Qur'an, seperti firman Allah SWT:

> *Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusakan untuk) anak-anakmu, yaitu bagian laki-laki sama dengan bagian dua orang perempuan ....* (QS. an-Nisâ' [4]: 11)
>
> *Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu ....* (QS. an-Nisâ' [4]: 12)
>
> *Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya ....* (QS. an-Nisâ' [4]: 7)

Ayat-ayat tersebut mencakup kasus apabila pewaris itu orang kafir dan ahli waris adalah orang Muslim. Adapun masalah sebaliknya keluar dari dalil ini.

Di samping itu, banyak riwayat dari para imam ahlulbait yang jelas tentang pewarisan. Di antaranya sebagai berikut:

Hadis sahih dari Abû Wallâd. Ia berkata: Aku mendengar Abû 'Abdillâh berkata, "Orang Muslim mewarisi harta istrinya yang merupakan kafir dzimmî. Tetapi istrinya tidak mewarisi hartanya."[3]

---

[2]Ibn Qudâmah, *al-Mughnî*, 6/340.

[3]*Al-Wasâ'il*, 17, bab 1, dalam bab-bab *Mawâni' al-Irts*, hadis no. 1 dan 5. Silakan lihat juga hadis-hadis no. 6, 7, 8, 14, 17, dan 19 dalam bab tersebut.

Hadis *tsiqqat* dari Sumâ'anah dari Abû 'Abdillâh. Ia berkata: Aku menanyakan kepadanya, apakah orang Muslim boleh mewarisi harta orang musyrik? Imam as menjawab, "Benar. Tetapi orang musyrik tidak mewarisi harta orang Muslim."[4]

Di dalam sebagian riwayat, hukum pewarisan itu telah diberikan alasannya dengan ucapan mereka, "Kita mewarisi harta mereka, tetapi mereka tidak mewarisi harta kita. Hal itu karena Allah 'Azza wa Jalla tidak menambah bagi kita dengan Islam melainkan keagungan."[5] Di dalam riwayat lain disebutkan: Abû 'Abdillâh berkata, "Kita mewarisi harta mereka tetapi mereka tidak mewarisi harta kita, karena di dalam pewarisan itu Islam tidak menambahkan kepada mereka kecuali kesusahan."[6]

Itulah yang dipahami Mu'âdz bin jabar dari sabda Rasulullah saw: "Islam itu bertambah (agung) dan tidak berkurang." Itu merupakan ketentuan dalam masalah ini. Karenanya, orang Muslim dapat mewarisi harta saudaranya penganut agama Yahudi.[7]

Benar. Orang-orang yang berpendapat sebaliknya berdalil dengan hadis-hadis berikut:

1. Riwayat dati Usâmah bin Zaid dari Nabi saw: "Orang kafir tidak mewarisi harta orang Muslim dan orang Muslim tidak mewarisi harta orang kafir." Ibn Qudâmah berkata, "Hadis itu *muttafaq 'alaih.*[8]

   Catatan:

   Riwayat itu adalah riwayat ahad yang tidak sebanding dengan kemutlakan dan keumuman Al-Qur'an. Dalam pembahasan-pembahasan masalah ushul, telah kami katakan bahwa tidak boleh men-*takhshîsh* Al-Qur'an dengan khabar ahad. Sebab, kedudukan Al-Qur'an terlalu tinggi untuk di-*takhshîsh* dengan dalil yang bersifat prasangka (*zhannî*). Muhaqqiq al-Hillî juga mengatakan hal yang sama di dalam *al-Ma'ârij.*

2. Diriwayatkan dari 'Umar bahwa ia berkata, "Kita tidak mewarisi harta ahlul milal (penganut agama lain) dan mereka juga tidak mewarisi harta kita."[9] Akan tetapi, riwayat itu adalah khabar

---

[4]*Ibid.*

[5]Silakan lihat riwayat ke-6, 17, dan 8 dalam bab tersebut.

[6]*Ibid.*

[7]*Ibid.*

[8]Ibn Qudâmah, *al-Mughnî,* 6/341.

[9]*Ibid.*

mawqûf yang sanadnya tidak bersambung kepada Nabi saw. Riwayat itu, seperti riwayat-riwayat *mawquf shahabî* lainnya, tidak dapat dijadikan hujah sebagaimana telah kami bahas di dalam *Ushûl al-Hadîts wa Ahkâmuhu.*

3. Hadis yang diriwayatkan dua kelompok dari Nabi saw bahwa beliau bersabda, "Dua penganut agama yang berbeda tidak bisa saling mewarisi." Akan tetapi, hadis itu tidak menunjukkan masalah yang sedang dibahwas, karena hadis tersebut berkenaan dengan penafian adanya saling mewarisi satu sama lain. Melainkan, orang kafir tidak mewarisi harta orang Muslim, tetapi orang Muslim dapat mewarisi harta orang kafir.

Telah diriwayatkan banyak hadis dari ahlulbait as tentang penafsiran ini. 'Abdurrahmân bin A'yan meriwayatkan dari Abû Ja'far as. Imam as berkata, "Dua penganut aga yang berbeda tidak dapat saling mewarisi. Kita mewarisi harta mereka, tetapi mereka tidak mewarisi harta kita. Allah 'Azza wa Jalla tidak menambahkan kepada kita dengan Islam ini kecuali keagungan."[10]

Di dalam hadis sahih dari Jamîl dan Hisyâm dari Abû 'Abdillâh as. Ia bertanya tentang hadis-hadis yang diriwayatkan orang-orang bahwa Nabi saw bersabda, "Penganut dua agama yang berbeda tidak dapat saling mewarisi." Maka beliau menjawab, "Kita mewarisi harta mereka tetapi mereka tidak mewarisi harta kita, karena berkenaan dengan penganut agama lain itu Allah tidak menambahkan kepadanya kecuali kesusahan."[11]

Abû al-'Abbâs meriwayatkan: Aku mendengar Abû 'Abdillâh as berkata, "Penganut dua agama yang berbeda tidak dapat saling mewarisi; ini mewarisi harta itu dan itu mewarisi harta ini; kecuali orang Muslim mewarisi harta orang kafir, tetapi orang kafir tidak mewarisi harta orang Muslim."[12]

Masih banyak hadis serupa yang menafsirkan hadis Nabi saw tersebut dan menjawab fatwa para fukaha terkenal pada zaman mereka (para imam) as.

Dengan demikian, muncul masalah-masalah lain yang disebutkan di dalam faraid. ❖

---

[10] *Al-Wasâ'il,* 17, bab 1 dalam bab-bab *Mawâni' al-Irts,* hadis no. 6, 14, dan 15.
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*

Masalah Ketiga Belas:

Pewarisan dengan 'Ashabah

Para ulama mazhab Imamiyah sepakat bahwa kelebihan dari saham-saham warisan dikembalikan kepada mereka yang mendapatkan saham-saham tersebut. Ini berbeda dengan pendapat para ulama yang lain. Untuk menjelaskan perbedaan di antara ulama Imamiyah dan fukaha yang lain, kami sebutkan beberapa hal berikut:

Pertama, jika saham dari harta warisan (tirkah) itu bersisa—setelah diberikan fardh kepada yang berhak menerimanya—maka dalam hal itu berlaku beberapa hal berikut:

1. Apabila si mayit tidak meninggalkan ahli waris kecuali *dzawil furûdh* yang tidak menghabiskan seluruh harta warisan, seperti anak-anak perempuan tanpa ada seorang pun bersamanya, atau seperti itu pula saudara-saudara perempuan, maka kelebihan dari saham ashhabul furudh itu dikembalikan kepada mereka menurut kadar bagian masing-masing, kecuali suami dan istri.[1]
2. Ke dalam kelompok ashhabul furudh itu disertakan penyeimbang, yaitu seseorang yang tidak mendapat fardh. Dengan kata lain, orang yang tidak mendapat fardh itu bergabung bersama para ashhabul furudh. Maka kelebihan itu diberikan kepada penyeimbang tersebut yang tidak memperoleh saham yang ditentukan dalam Al-Qur'an. Berikut ini beberapa contohnya.
   a. Apabila seseorang (perempuan) meninggal dunia dengan meninggalkan seorang suami dan kedua orang tua.

[1] *Al-Mughnî,* 6/256. Dinukil dari Ibn Surâqah bahwa ia berkata, "Ia harus mengerjakan perbuatan itu pada hari tersebut di beberapa tempat."

b. Apabila seseorang (laki-laki) meninggal dunia dengan meninggalkan seorang istri dan kedua orang tua.

Suami, dalam kasus pertama, dan istri, dalam kasus kedua, serta ibu dalam kedua kasus tersebut adalah termasuk ashhabul furudh. Sedangkan ayah tidak termasuk bagian dari mereka. Maka harta warisan yang tersisa setelah mereka mengambil saham masing-masing adalah untuk orang yang tidak mendapat fardh, yakni ayah. Suami dan istri itu mendapat bagian maksimum, dan ibu mendapat sepertiga. Adapun sisanya diberikan kepada ayah karena ia bukan ashhabul fardh. Benar, bahwa ayah termasuk ashhabul furudh kalau si mayit itu memiliki anak. Allah SWT berfirman, *"Dan bagi kedua orang tua, bagi masing-masing seperenam dari harta yang ditinggalkan jika yang meninggal itu mempunyai anak"* (QS. an-Nisâ' [4]: 11). Ini berbeda dengan ibu yang termasuk ashhabul furudh secara mutlak.

Al-Khurqî, dalam *Matan al-Mughnî,* berkata, "Apabila ada suami dan kedua orang tua, maka suami memperoleh seperdua, ibu memperoleh sepertiga, dan sisanya untuk ayah. Apabila ada istri, maka istri diberi seperempat, ibu sepertiga, dan sisanya untuk ayah."

Ibn Qudâmah berkata, "Kedua masalah itu disebut al-'Umariyatayn, karena 'Umar ra menetapkan bagi mereka dengan ketetapan seperti ini. Maka hal itu diikuti oleh 'Utsmân, Zaid bin Tsâbit, dan Ibn Mas'ûd. Hal itu diriwayatkan dari 'Alî. Pendapat itu juga dikemukakan oleh al-Hasan, ats-Tsawrî, Mâlik, dan asy-Syâfi'î—*radhiyallâhu 'anhum*—, dan para ulama lain. Sedangkan Ibn 'Abbâs menetapkan bahwa sepertiga bagian itu seluruhnya diberikan kepada ibu dalam kedua kasus di atas, dan ia meriwayatkan hal itu dari 'Alî."[2]

3. Itulah fardh. Akan tetapi, ibu memiliki penghalang (*hâjib*). Karenanya suami dan istri itu mendapat bagian maksimum, sedangkan ibu mendapat seperenam bagian. Mereka semua termasuk ashhabul furudh. Adapun sisanya adalah untuk ayah yang bukan merupakan ashhabul furudh.

---

[2]*Al-Mughnî,* 6/236-237. Ini dan banyak lagi yang semisalnya dalam faraid menunjukkan tidak adanya aturan tertentu dalam faraid di tengah para sahabat. Padahal, mereka meriwayatkan hadis Nabi saw bahwa sahabat yang paling mengetahui masalah faraid adalah Zaid bin Tsâbit. Selain itu, Nabi saw pernah bersabda, "Yang paling mengetahui maalah faraid di antara mereka adalah Zaid dan yang paling mengetahui masalah qira'at di antara mereka adalah Ubay." Akan tetapi, ia mengikuti ketentuan 'Umar, padahal ia tidak mengetahui sedikit pun masalah itu yang banyak mendatangkan cobaan.

4. Apabila seseorang meninggal dunia dengan meninggalkan kedua orang tua, seorang anak laki-laki, dan seorang suami atau istri, maka suami dan istri itu mendapat bagian minimal—karena ada anak laki-laki—, dan kedua orang tuanya mendapat dua pertiga. Sedangkan sisanya diberikan kepada anak laki-laki yang tidak mendapat fardh (ashhabul furudh).
5. Apabila seseorang meninggal dunia dengan meninggalkan seorang suami atau istri, saudara-saudara laki-laki seibu, dan saudara-saudara laki-laki sekandung atau seayah, maka suami mendapat seperdua bagian atau istri mendapat seperempat bagian, saudara-saudara laki-laki seibu mendapat sepertiga bagian, dan sisanya diberikan kepada orang yang bukan ashshabul fardh, yaitu saudara-saudara laki-laki sekandung atau orang-orang yang memiliki hubungan keluarga dengan ayah.

   Dalam kasus ini, kelebihan dari harta pusaka itu, setelah diambil saham masing-masing ashhabul furudh, adalah untuk penyeimbang yang termasuk dalam kelompok orang-orang yang bukan ashhabul furudh. Barangkali bentuk ini yang disepakati di kalangan fukaha, baik Ahlusunah maupun Syi'ah.

Kedua, apabila tidak ada kerabat penyeimbang yang bukan ashhabul furudh, dan harta peninggalan itu bersisa, maka dalam hal ini terdapat dua pendapat yang berbeda di kalangan fukaha Ahlusunah dan fukaha Syi'ah.

1. Semua fukaha Syi'ah berpendapat bahwa kelebihan (sisa) itu diserahkan kepada ashhabul furudh kecuali suami dan istri[3] menurut kadar saham masing-masing. Apabila seseorang meninggal dunia dengan meninggalkan kedua orang tua dan seorang anak perempuan, dan dalam tingkatan (tabaqat) mereka tidak ada orang yang bernasab kepada si mayit tanpa perantaraan kecuali mereka, maka kelebihan dari harta pusaka itu—yakni seperenam bagian—dikembalikan kepada mereka menurut persentase saham mereka masing-masing. Maka sisa yang seperenam bagian itu dikembalikan kepada mereka menjadi lima bagian. Kedua orangtua mendapat dua perlima dari seperenam itu dan anak perempuan mendapat tiga perlima. Harta pusaka itu tidak boleh diberikan kepada orang yang berada di luar tabaqat ini.

---

[3]Dalam masalah itu, semua mazhab sepakat. Ibn Qudâmah berkata, "Adapun suami-istri tidak mendapatkan kelebihan itu berdasarkan kesepakatan para ulama." Silakan lihat, *al-Mughnî,* 6/257.

2. Ahlusunah berpendapat bahwa kelebihan itu diberikan kepada para kerabat si mayit dari pihak ibu dan anak laki-laki. Mereka itu adalah 'ashabah.

'Ashabah Menurut bahasan dan Istilah

Ibn Manzhûr berkata, "*'Ushbah* dan *'ashâbah* adalah sekelompok orang yang berjumlah antara sepuluh hingga empat puluh orang. Di dalam Al-Qur'an disebutkan, "*... kita adalah satu golongan* ('ushbatun*)....*" (QS. Yûsuf [12]: 8)

Al-Akhfasy berkata, "*'Ushbah* dan *'ashâbah* adalah kelompok yang bukan satu orang."

Ar-Râghib berkata, "*'Ashab* adalah urat persendian. Kemudian dikatakan, *Li kulli syaddin 'ashab* (bagi setiap pengikatan ada uratnya). *'Ushbah* adalah kelompok yang bersatu dan saling membantu. Allah SWT berfirman, "*Sungguh berat dipikul oleh sejumlah orang ...*" (QS. al-Qashash [28]: 76). Sedangkan *'ashâbah* adalah yang melekatkan kepala dan serban.

Di dalam *an-Nihâyah* disebutkan: *'Ushbah* adalah para kerabat dari pihak ayah karena mereka yang mengikat dan mengelilinginya, dan ia mengikat mereka.

Ath-Tharîhî berkata, "*'Ashabah* (seseorang) adalah jamak dari *'âshib* seperti *kafarah* jamak dari *kâfir.* Mereka adalah anak-anak dan para kerabatnya. Jamaknya adalah *'ashâb.*" Al-Jawharî berkata, "Mereka disebut 'ashabah karena mereka mengelilinginya. Maka ayah di satu pihak, anak di satu pihak, saudara di satu pihak, paman di satu pihak, dan sebagainya. Ucapannya ini menjelaskan apa yang telah dikemukakan secara garis besar oleh Ibn al-Atsîr."

Sebetulnya ath-Tharîhî sudah didahului oleh Ibn Fâris dalam *Maqâyis*-nya. Ia berkata, "Ia (kata *'ashabah*) memiliki satu pokok yang menunjukkan ikatan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Kemudian hal itu bercabang-cabang menjadi beberapa bagian. Kata itu juga berarti urat-urat persendian yang mengikatnya. Juga kata itu digunakan untuk menunjukkan kumpulan sepuluh orang laki-laki, karena kelompok itu telah terikat sehingga seakan-akan sebagiannya mengikat sebagian yang lain."

Bagaimanapun, asalnya kata itu berarti ikatan dan lingkupan. Seakan-akan seseorang dikelilingi oleh suatu kelompok dan diikat dengan orang lain.

Adapun dalam istilah para fukaha, kata itu tidak lebih dari apa yang dikemukakan ath-Tharîhî dalam penjelasannya. Definisi yang

paling indah adalah yang dikemukakan penulis *al-Jawâhir* ketika berkata, " *'Ushbah* adalah anak laki-laki, ayah, dan orang-orang yang berkaitan dengan keduanya yang meliputi saudara laki-laki, paman dari pihak ayah, dan sebagainya."

Ibn Qudâmah berkata, " *'Ushbah* adalah ahli waris, tanpa diragukan. Apabila bersamanya ada ashhabul furudh, ia mengambil kelebihannya baik sedikit maupun banyak. Jika sendiri, ia mengambil seluruh harta peninggalan itu. Tetapi jika harta peninggalan itu habis dibagikan kepada ashhabul furudh, ia tidak memperoleh apa-apa.[4]

Apa yang ia kemukakan serupa dengan penjelasan hukum *'ushbah* sebagai hukum syariat, bukan penafsiran terhadap kata *'ushbah* itu.

Kemudian, *'ushbah* menurut mereka terbagi ke dalam *'ushbah bin nafs* dan *'ushbah bil ghair.* Yang pertama (*'ushbah bin nafs*) adalah ikatan yang paling dekat, seperti anak laki-laki, cucu laki-laki dari anak laki-laki, ayah, kakek dari ayah walaupun tingkatannya tinggi, saudara laki-laki sekandung, anak laki-laki dari saudara laki-laki sekandung atau seayah, paman dari pihak ayah-ibu atau dari pihak ayah, anak laki-laki paman dari pihak ayah-ibu atau ayah.

Adapun yang kedua (*'ushbah bil ghair*), terbatas para kelompok perempuan, seperti anak perempuan, anak perempuan dari anak laki-laki, dan saudara perempuan sekandung atau seayah.

Sebab, *'ushbah* adalah orang-orang yang memiliki hubungan (kekerabatan) dengan si mayit dari pihak ayah. Ia meliputi semua, tidak dikhususkan dengan laki-laki. Benar, kewarisan mereka adalah dengan 'ashabah menurut aturan khusus yang disebutkan dalam kitab-kitab mereka.[5]

Al-Khurqî berkata, "Anak laki-laki dari saudara laki-laki seayah dan seibu (sekandung) lebih utama daripada anak laki-laki dari saudara laki-laki seayah. Anak laki-laki dari saudara laki-laki seayah lebih utama daripada anak laki-laki dari saudara laki-laki seayah dan seibu. Anak laki-laki dari saudara laki-laki seayah walaupu tingkatannya rendah[6] lebih utama daripada paman dari

---

[4] *Al-Mughnî*, 6/226.

[5] Silakan lihat *al-Mughnî*, 6/236 dalam ucapan al-Mâtin: "Anak laki-laki saudara laki-laki seayah adalah lebih utama daripada anak laki-laki dari anak laki-laki saudara laki-laki seayah."

[6] Dalam sumber rujukan adalah *al-ab*, dan yang benar adalah apa yang telah kami tegaskan.

pihak ayah. Anak laki-laki paman dari pihak ayah lebih utama daripada anak laki-laki dari anak laki-laki paman dari pihak ayah dan ibu. Anak laki-laki paman, walaupun tingkatannya rendah, lebih utama daripada paman ayah."[7]

Kriteria Ahli Waris menurut Ahlusunah dan Syi'ah

Yang pasti didahulukannya sebagian kerabat senasab terhadap sebagian yang lain, menurut kami, karena salah satu dari dua hal berikut:

1. Ashhabul furudh itu disebutkan dalam Al-Qur'an. Allah SWT berfirman, *"Orang tua dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat manfaatnya bagimu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana."* (QS. an-Nisâ' [4]: 11)
2. Kerabat (*al-qurbâ*), apabila bukan ashhabul furudh, adalah yang paling dekat (kekerabtannya) kepada si mayit. Ia dapat mewarisi seluruh harta pusaka atau kelebihan dari harta pusaka tersebut. Allah SWT berfirman, *"Orang-orang yang memiliki hubungan kerabat itu (*ûlûl arhâm*) sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat) di dalam Kitab Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu."* (QS. al-Anfâl [8]: 75)

Adapun menurut Ahlusunah, tingkatan setelah ashhabul furudh adalah 'ashabah—dalam pengertian yang telah Anda ketahui setelah ashhabul furudh—walaupun jauh dari mereka, seperti saudara laki-laki ketika seseorang meninggal dunia dengan meninggalkan seorang saudara perempuan atau dua saudara perempuan, maka saudara laki-laki itu, atau paman dari pihak ayah, mewarisi kelebihan dari harta pusaka, karena keduanya adalah 'ashabah. Padahal menurut kami, kelebihan itu diserahkan kepada ashhabul furudh. Namun, kadang-kadang perbedaan pendapat itu tidak memunculkan akibat apa pun, seperti dalam dua kasus berikut:

Kalau ayah bergabung bersama anak laki-laki, maka ayah mengambil bagian fardhnya, yaitu seperenam bagian. Sedangkan sisanya diberikan kepada anak laki-laki karena adanya kesetaraan (tingkat kekerabatan). Akan tetapi, menurut kami, ia mewarisinya dengan kekerabatan (qarabah), sedangkan menurut Ahlusunah dengan 'ashabah.

---

[7] *Al-Mughnî*, 6/236.

Contoh lain, kalau ayah bergabung bersama anak laki-laki dari anak laki-laki (cucu). Karena anak-anak itu berada di bawah kedudukan ayah, maka ayah memperoleh seperenam bagian dan sisanya diberikan kepada anak laki-laki dari anak laki-laki, yang menurut kami, dengan qarabah, sedangkan menurut Ahlusunah, dengan adanya 'ashabah.

Akan tetapi, tampak akibat dari perbedaan pendapat itu akan muncul dalam kasus-kasus yang lain. Misalnya, apabila (kekerabatan) 'ashabah itu jauh dari ashhabul furudh, seperti saudara laki-laki dalam kasus ketika seseorang meninggalkan seorang atau beberapa orang anak perempuan, dan ia tidak memiliki anak laki-laki; apabila ia meninggalkan seorang atau beberapa orang anak perempuan dan ia tidak memiliki saudara laki-laki. Maka menurut mazhab Imamiyyah, tidak boleh mengembalikan (kelebihan itu) kepada yang jauh baik ia saudara laki-laki maupun paman dari pihak ayah, karena yang pasti dalam didahulukan dan diakhirkannya adalah ashhabul furudh dan kerabat. Saudara laki-laki dan paman dari pihak ayah jauh dari si mayit dengan adanya anak perempuan atau saudara perempuan. Maka kelebihan itu dikembalikan kepada mereka berdua. Sehingga anak perempuan itu mewarisi seperdua sebagai fardh dan seperdua yang lain sebagai qarabah. Demikian pula dalam bentuk-bentuk yang lain.

Adapun menurut mazhab-mazhab Ahlus sunnah, mereka menetapkan pewarisan 'ashabah bersama ahli waris yang dekat, kelebihan itu diberikan kepada saudara laki-laki pada kasus pertama, dan kepada paman dari pihak ayah pada kasus kedua.

Syekh ath-Thûsî berkata, "Pendapat yang mengatakan adanya 'ashabah adalah batal menurut kami. 'Ashabah tidak mewarisi dalam kasus apa pun. Ia hanya diwarisi karena fardh yang telah ditetapkan atau kekerabatan, atau sebab-sebab yang dapat mewarisinya berupa pernikahan atau pembebasan budak (*al-walâ'*). Hal itu diriwayatkan dari Ibn 'Abbâs. Tentang orang yang meninggal dunia dengan meninggalkan seorang anak perempuan dan seorang saudara perempuan, ia berkata, "Seluruh harta pusaka itu untuk anak perempuan, sedangkan saudara perempuan tidak mendapat bagian." Pendapat itu tersebut disepakati oleh Jâbir bin 'Abdullâh."

Ia meriwayatkan hadis yang sejalan dengan pendapat Ibn 'Abbâs dari Ibrâhîm an-Nakh'î. Al-A'masy juga meriwayatkan darinya. Tetapi Dâwûd tidak menjadikan saudara-saudara perempuan dengan adanya anak-anak perempuan itu sebagai 'ashabah. Hal

itu ditentang oleh semua fukaha. Mereka menegaskan bahwa 'ashabah itu dari pihak ayah dan anak laki-laki.[8]

Apabila Anda telah mengetahui hal itu, maka kami akan mulai mengkaji dalil-dalil yang menafikan adanya 'ashabah.

Kajian atas Dalil-dalil yang Menolak 'Ashabah

Dalam nenafikan adanya 'ashabah, mazhab Imamiyyah berargumen karena ada kerabat yang paling dekat walaupun ia termasuk ashhabul furudh, kelebihan itu tidak diberikan kepada kerabat yang jauh walaupun ia seorang laki-laki karena beberapa hal berikut:

Pertama, firman Allah SWT, *"Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit maupun banyak menurut bagian yang telah ditetapkan."* (QS. an-Nisâ' [4]: 7)

Argumentasinya: Ayat itu mewajibkan pewarisan kepada semua perempuan dan para kerabat. Ayat itu juga menunjukkan adanya persamaan antara laki-laki dan perempuan dalam memperoleh warisan. Sebab, telah ditetapkan bahwa perempuan memperoleh bagian, seperti juga ditetapkan bahwa laki-laki memperoleh bagian. Sementara, orang yang berpendapat adanya 'ashabah, wajib baginya mewariskan kepada sebagian, tetapi tidak kepada sebagian yang lain padahal keduanya berada dalam tabaqat yang sama. Hal itu muncul dalam kasus-kasus berikut:

1. Kalau seorang laki-laki meninggal dunia dan meninggalkan seorang saudara laki-laki dan seorang saudara perempuan, maka kelebihan dari fardh anak perempuan itu diberikan kepada saudara laki-laki, sedangkan saudara perempuan ditetapkan tidak memperoleh bagian.
2. Kalau seseorang meninggal dunia dengan meninggalkan seorang anak perempuan, seorang anak-anak laki-laki dari saudara laki-laki, dan seorang anak laki-laki dari saudara perempuan, maka orang yang berpendapat adanya 'ashabah memberikan seperdua kepada anak perempuan dan seperdua lagi kepada putra saudara laki-laki. Sedangkan anak laki-laki saudara perempuan tidak memperoleh apa-apa. Padahal mereka (anak laki-laki saudara laki-laki dan anak laki-laki saudara perempuan) memiliki tingkatan yang sama.

---

[8]Ath-Thûsî, *al-Khilâf,* jus 2, kitab *al-farâ'idh,* masalah 80.

3. Kalau seseorang meninggal dunia dengan meninggalkan seorang saudara perempuan, paman dari pihak ayah, dan bibi dari pihak ayah, maka kelebihan dari fardh itu diberikan kepada paman dari pihak ayah, sedangkan bibi dari pihak ayah tidak memperoleh apa-apa.
4. Kalau seseorang meninggal dunia dengan meninggalkan seorang anak perempuan, anak laki-laki dari saudara laki-laki, dan anak perempuan dari saudara laki-laki, maka mereka memberikan seperdua bagian kepada anak perempuan itu dan seperdua lagi diberikan kepada anak- laki-laki dari saudara laki-laki. Sedangkan anak perempuan dari saudara laki-laki tidak memperoleh apa-apa. padahal, kedua orang itu (anak laki-laki dan anak perempuan dari saudara laki-laki) berada dalam satu tingakatan.

Ayat itu menetapkan kewarisan laki-laki dan perempuan sekaligus, dan kewarisan semua. Orang yang berpedapat adanya 'ashabah memberikan warisan kepada laki-laki, tidak kepada perempuan. Penetapan seperti itu menyerupai hukum jahiliah yang didasarkan pada perampasan hak-hak perempuan, sebagaimana akan dijelaskan kepada Anda kemudian.

Tentang bersekutunya laki-laki dan perempuan, ayat itu berkenaan khusus masalah kewarisan fardh, bukan kewarisan karena adanya 'ashabah, seperti yang Anda ketahui. Kesimpulannya, pendapat adanya 'ashabah adalah pemberian warisan kepada laki-laki dan meningalkan pewarisan kepada perempuan seperti yang berlaku pada masa jahiliah.

Sayid al-Murtadhâ berkata: Pemberian warisan kepada laki-laki, tidak kepada perempuan, padahal mereka sama dalam kekerabatan dan derajat, termasuk hukum-hukum jahiliah. Dengan syariat Nabi kita Muhammad saw. Allah telah menghapus hukum-hukum jahiliah itu, serta mencela orang yang melakukannya dan terus mengamalkannya. Allah SWT berfirman, "*Apakah hukum jahiliah yang mereka kehendaki, dan (hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang yakin?*" (QS. al-Mâ'idah [5]: 50) Mereka tidak boleh mengatakan, "Kami men-*takhshîsh* ayat yang Anda sebutkan itu dengan sunah." Itu karena sunah yang tidak menghasilkan ilmu yang pasti (*qâthi'*) tidak dapat men-*takhshîsh* Al-Qur'an, sebagaimana juga tidak dapat me-*naskh*-nya. Semata-mata sunah dapat men-*takhshîsh* dan me-*naskh* apabila menghasilkan ilmu dan keyakinan. Padahal tidak ada perbedaan pendapat, bahwa hadis-hadis yang diriwayatkan tentang kewarisan

'ashabah adalah hadis-hadis ahad yang tidak mendatangkan ilmu, dan kebanyakan hanya menghasilkan persangkaan (*zhann*). Selain itu hadis-hadis tentang adanya 'ashabah bertentangan dengan banyak hadis yang diriwayatkan para ulama Syi'ah melalui berbagai sanad yang membatalkan pewarisan 'ashabah. Pewarisan itu adalah kepada kerabat dan dzawil arham. Apabila hadis-hadis itu saling bertentangan maka kita kembali pada lahiriah ayat Al-Qur'an.[9]

Kedua, firman Allah SWT, *"Orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat) di dalam Kitab Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu."* (QS. al-Anfâl [8]: 75)

Argumentasinya: yang dimaksud dengan *al-ulûwiyyah* adalah kekerabatan, yakni kerabat terdekat lalu kerabat dekat. Berdasarkan hal itu, bagaimana saudara laki-laki atau paman dari pihak ayah dapat mewarisi padahal ada kerabat yang paling dekat, yakni anak perempuan atau saudara perempuan. Mereka berdua lebih dekat kekerabatanya kepada si mayit daripada kekerabatan saudara laki-laki dan paman dari ayah. Sebab, anak perempuan terikat kekerabatan kepada mayit melalui dirinya sendiri, sedangkan saudara laki-laki terikat kekerabatan kepada si mayit melalui ayah. Saudara perempuan terikat kekerabatan kepada si mayit melalui ayah, sedangkan paman dari pihak ayah terikat kekerabatan kepada si mayit melalui perantaraan kakek. Saudara perempuan terikat kekerabatan (kepada si mayit) melalui satu perantara, paman dari ayah terikat kekerabat melalui dua perantara, dan anak-anak paman terikat kekerabatan melalui beberapa perantara.

Anehnya, mereka tetap menggunakan kriteria ini dalam kewarisan 'ashabah dengan mendahulukan saudara laki-laki sekandung atas saudara laki-laki seayah, anak laki-laki saudara laki-laki sekandung atas anak laki-laki saudara laki-laki seayah, sebagaimana paman sekandung didahulukan atas paman seayah, anak laki-laki paman sekandung atas anak laki-laki paman seayah. Ini terjadi dalam 'ashabah *bin nafs* dan juga dalam 'ashabah *bil ghair.*

Di antara yang menunjukkan bahwa ayat itu berkenaan dengan penjelasan tentang didahulukannya kerabat terdekat lalu kerabat dekat—di samping bahwa ayat itu menghapus saling mewarisi untuk mengikat keimanan dan saling mewarisi karena hijrah yang pernah berlaku pada masa awal Islam.[10]

---

[9]*Al-Intishâr*, hal. 278.
[10]*Majma' al-Bayân*, 2/563, cet. Shaydâ.

'Alî tidak pernah memberikan sesuatu kepada para maulanya karena ada dzawil arham, baik ditentukan baginya fardh maupun tidak. Ia pernah berkata, *"Dan orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat) di dalam Kitab Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu"* (QS. al-Anfâl [8]: 75). Dia telah mengetahui kedudukan mereka. Maka Dia tidak menjadikan bagi mereka (sesuatu) bersama adanya dzawil arham."[11]

Zurârah meriwayatkan hadis dari Abû Ja'far as tentang firman Allah, *"Dan orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat) di dalam Kitab Allah."* Sebagian mereka lebih layak untuk menerima warisan dari sebagian yang lain, karena di antara mereka yang paling dekat kekerabatan di antara mereka kepadanya adalah lebih berhak." Kemudian Abû Ja"far berkata, "Siapakah di antara orang-orang yang memiliki hubungan dengan si mayit yang paling dekat kekerabatannya kepadanya? Ibunya? Saudara laki-lakinya? Bukankah ibu itu lebih dekat kekerabatannya kepada si mayit daripada saudara-saudara laki-laki dan saudara-saudara perempuannya?"[12]

Diriwayatkan dari Zaid bin Tsâbit bahwa ia berkata, "Di antara hukum-hukum jahiliah adalah pewarisan kepada laki-laki, tidak kepada perempuan."[13]

Allamah ash-Shâfî, dalam menafsirkan ayat, *"Bagi laki-laki ada hak bagian peninggalan ibu-bapak dan kerabatanya"* (QS. an-Nisâ' [4]: 7) berkata, "Dengan ayat ini Allah menghapus aturan jahiliah tentang pewarisan yang hanya berlaku di kalangan laki-laki, tidak di kalangan perempuan, seperti pewarisan kepada anak laki-laki, tidak kepada anak perempuan; pewarisan kepada paman, tidak pewarisan kepada bibi; pewarisan kepada anak laki-laki paman dari pihak ayah, tidak kepada anak perempuannya. Dengan ayat ini Dia menetapkan kesertaan perempuan dengan laki-laki dalam pewarisan. Apabila perempuan dan laki-laki menempati derajat yang sama dalam kekerabatan, seperti anak laki-laki dan anak perempuan; saudara laki-laki dan saudara perempuan, cucu laki-laki dari anak laki-laki dan cucu perempuan dari anak laki-laki;

---

[11]*Al-Wasâ'il*, juz 17, bab 8, dalam bab-bab *Mûjibât al-irts*, hadis no. 10, 11, dan 2.

[12]*Ibid.*

[13]*Ibid.*

dan dan bibi; dan sebagainya. Di dalam syariat itu tidak terdapat ungkapan bahwa perempuan memiliki derajat yang sama dengan laki-laki kecuali ia dapat mewarisi dari si mayit berdasarkan ketentuan ayat tersebut. Maka, sebagaimana ada pendapat tentang terhalangnya hak waris laki-laki yang berada dalam satu derajat membatalkan ketentuan ini, demikian pula ada pendapat tentang terhalangnya hak waris perempuan. Aturan seperti ini—dari situ tampak perhatian Islam terhadap kepetingan perempuan dan mengangkat derajatnya dalam hak-hak finansial seperti hak-haknya yang lain—menuntut keuniversalan, tidak diberlakukan *takhshîsh* dan pengecualian."[14]

Dari Syaid ini, dalam *al-Intishâr,* tampak bahwa orang-orang yang berpendapat adanya 'ashabah menyanggah mazhab Imamiyah bahwa terhalangnya hak waris itu terdapat dalam fiqih mereka. Seperti, kalau seorang laki-laki meninggal dunia dengan meninggalkan seorang anak perempuan, paman dari pihak ayah atau anak laki-laki paman dari pihak ayah, maka menurut mereka seluruh harta peninggalan itu diserahkan kepada anak perempuan, tidak ada bagian bagi paman dari pihak ayah dan anak laki-lakinya. Ini merupakan terhalangnya hak waris kepada laki-laki, tidak kepada perempuan, merupakan kebalikan dari pendapat tentang 'ashabah. Bergabungnya mereka dalam tercabutnya hak waris bertentangan dengan Al-Qur'an.

Jawab: Pencabutan hak waris dalam kasus seperti itu adalah karena tidak adanya kesetaraan dalam kekerabatan. Tidaklah Anda perhatikan bahwa cucu—baik laki-laki maupun perempuan—tidak mewarisi jika ada anak. Hal itu karena tidak adanya kesetaraan dalam tingkatan kekerabatan walaupun mereka juga dinamakan laki-laki dan perempuan. Jika kekerabatan dan tingkatan itu berlaku antara paman dari pihak ayah dan anak laki-lakinya, maka paman tidak setara dengan anak perempuan dalam kekerabatan dan tingkatannya. Paman lebih jauh kekerabatannya kepada si mayit daripada anak perempuan itu.

Tidak demikian halnya paman, bibi, anak perempuan paman, dan anak-anak laki-laki paman, karena tingkatan dan kekerabatan mereka sama. Bedanya, laki-laki di antara mereka mendapat warisan, sementara perempuan tidak memperoleh warisan. Maka lahiriah ayat itu menentangnya dan menentang perbuatan yang menyimpang darinya. Tidak demikian pendapat kami dalam

---

[14]Bersama Syekh Jâdul Haqq, Syekh al-Azhar, hal. 15-16.

masalah-masalah yang ditunjukkannya. Ini sangat jelas, maka perhatikanlah.[15]

Ketiga, firman Allah SWT, *"Jika seseorang meninggal dunia, dan ia tidak memiliki anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya"* (QS. an-Nisâ' [4]: 176). Ayat ini secara lahiriah menjelaskan bahwa kewarisan saudara perempuan dari saudara laki-laki disyaratkan bahwa saudara laki-laki itu tidak memiliki anak. Padahal dalam beberapa kasus 'ashabah biasa dilakukan pewarisan kepada saudara perempuan itu padahal ada anak (anak perempuan) si mayit. Hal itu terjadi dalam 'ashabah *bil ghair,* seperti seorang atau beberapa orang saudara perempuan sekandung, atau seorang atau beberapa orang saudara perempuan seayah. Mereka adalah 'ashabah *bil ghair* dari pihak ayah. Kalau seseorang meninggal dunia dan meninggalkan seorang anak perempuan dan seorang saudara perempuan sekandung, maka seperdua bagian dari harta peninggalannya untuk anak perempuan dan seperdua yang lain untuk 'ashabah, yaitu seorang atau beberapa orang saudara perempuan. Padahal, pewarisan kepada saudara perempuan itu disyaratkan dengan tidak adanya anak dalam ayat yang jelas itu. Al-Khurqî berkata, "Saudara-saudara perempuan dengan adanya anak-anak perempuan merupakan 'ashabah. Mereka mendapatkan kelebihan dari harta peninggalan. Tetapi dengan adanya anak-anak perempuan, mereka tidak mendapat fardh yang telah ditentukan."

Ibn Qudâmah dalam *Syarh*-nya berkata, "Yang dimaksud dengan saudara-saudara perempuan di sini ialah saudara-saudara perempuan sekandung atau seayah. Itulah pendapat umumnya fukaha kecuali Ibn 'Abbâs dan para pengikutnya. Diriwayatkan darinya bahwa ia tidak memandang saudara-saudara perempuan itu sebagai 'ashabah apabila ada anak-anak perempuan." Tentang seorang anak perempuan dan seorang saudara perempuan, ia berkata, "Anak perempuan memperoleh seperdua bagian, tetapi saudara perempuan tidak memperoleh apa-apa." Ibn 'Abbâs berkata, "Siapakah yang lebih tahu, kalian atau Allah? Yang dimaksud dengan firman Allah SWT, *"Jika seseorang meninggal dunia, dan ia tidak memiliki anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya"* (QS. an-Nisâ' [4]: 176) adalah Dia menetapkan pewarisan baginya dengan syarat tidak ada anak."

---

[15] *Al-Intishâr,* hal. 283.

Kemudian Ibn Qudâmah membantah argumentasi itu dengan ungkapanny, "Ayat itu menunjukkan bahwa suadara perempuan tidak memperoleh seperdua fardh kalau ada anak. Kami berpendapat demikian. Maka apa yang ia ambil dengan adanya anak bukanlah sebagai ashhabul furudhdh, melainkan ia adalah 'ashabah, seperti pewarisan kepada saudara laki-laki. Ibn 'Abbâs setuju berlakunya pewarisan kepada saudara laki-laki dengan adanya anak berdasarkan firman Allah SWT, *"Dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan) jika ia tidak mempunyai anak"* (QS. an-Nisâ' [4]: 176) dan qiyasnya, 'hendaklah (hak) saudara laki-laki itu gugur karena dalam mewarisi harta peninggalan saudaranya disayaratkan bahwa saudara perempuan itu tidak memiliki anak.'"[16]

Ringkasnya, saudara perempuan mewarisi dari saudara laki-laki seperdua bagian dalam dua hal; ketika saudara laki-laki itu memiliki anak dan ketika saudara laki-laki itu tidak memiliki anak. Sehingga, ketika ada anak, ia mewarisinya sebagai ashhabul furudh dan ketika tidak ada anak, ia mewarisinya sebagai 'ashabah.

Catatan:

Yang penting adalah pokok warisan, bukan penamaan. Apabila ada atau tidak ada anak itu tidak berpengaruh apa-apa, maka penetapan syarat itu sia-sia. Apa yang ia sebutkan bahwa saudara perempuan mewarisi seperdua bagian apabila saudara laki-lakinya memiliki anak, ia mewarisinya sebagai 'ashabah, bukan sebagai ashhabul furudh, ini menyerupai permainan kata-kata. Padahal, yang dimaksud dengan ayat itu adalah kewajaran umum. Yaitu, dari ayat tersebut tidak dipahami kecuali terhalangnya kewarisan saudara perempuan apabila sauara laki-laki itu memiliki anak, dan kewarisannya apabila saudara laki-laki itu memiliki anak dengan nama lain tampaknya bertentangan.

Apa yang dinisbatkan kepada Ibn 'Abbâs bahwa ia memandang kewarisan saudara laki-laki kalau saudara perempuan itu memiliki anak tidak berlaku. Dengan asumsi bisa diterima pun, itu bukanlah hujah.

Keempat, hadis-hadis yang diriwayatkan dalam kitab-kitab *Shahîh* dan *Musnad,* serta dalam kitab-kita *Jâmi'.* Sebagiannya kami kutip, sebagai berikut:

---

[16]Ibn Qudâmah, *al-Mughnî,* 6/227.

1. Al-Bukhârî dan Muslim meriwayatkan dari Sa'd bin Abî Waqqâsh bahwa ia berkata: Aku jatuh sakit di Makkah, lalu aku sembuh[17] sehingga aku terhindar dari kematian. Lalu Nabi saw datang untuk menjengukku. Aku berkata, "Wahai Rasulullah, aku memiliki harta yang banyak. Tidak ada yang mewarisinya dariku kecuali anak perempuanku. Apakah aku harus menyedekahkan dua pertiga hartaku itu?" Beliau menjawab, "Tidak." Aku bertanya lagi, "Seperdua?" Beliau menjawab, "Tidak." Aku bertanya lagi, "Sepertiga?" Beliau menjawab, "Sepertiga itu banyak. Sesungguhnya jika engkau meninggalkan anakmu dalam keadaan berkecukupan, itu lebih baik daripada meninggalkannya dalam kemiskinan mengemis-ngemis kepada orang lain."[18]

   Dalam redaksi lain dari Muslim dalam bab *al-Washiyyah bits tsuluts* disebutkan: "Tidak mewarisi dariku kecuali seorang anak perempuan." Riwayat itu jelas berkisar tentang masih hidupnya Sa'd dan anak perempuan itu adalah ahli waris tunggal. Nabi saw mendengar ucapannya dan menetapkan hal itu baginya tanpa menjawab sepatah kata pun. Tanya jawab itu terjadi setelah turun ayat-ayat faraid.

2. Al-Baihaqî meriwayatkan hadis dari Suwaid bin Ghaflah tentang seorang anak perempuan, seorang istri, dan seorang budak. Ia berkata, "'Alî as memberikan kepada anak perempuan itu seperdua bagian, kepada istri itu seperdelapan bagian, dan sisanya diberikan kepada anak perempuan tadi."[19]

3. Diriwayatkan: "Barangsiapa yang meninggalkan harta, maka harta itu untuk keluarganya."[20]

4. Kadang-kadang hadis ini dijadikan argumentasi. Diriwayatkan dari Wâ'ilah bin al-Asqa': Rasulullah saw bersabda, "Perempuan (istri) memperoleh tiga pewaris, yaitu budak yang dimerdekakannya, anak angkatnya, dan anaknya yang ditinggal cerai karena li'an."[21]

---

[17]Yakni, mendekati ajal.

[18]*Shahîh al-Bukhârî*, 8/150, kitab *al-Farâ'idh*, bab *Mîrâts al-banât*.

[19]*As-Sunan al-Qubrâ*, 6/242, bab *al-Mîrâts bi al-walâ'*.

[20]*Shahîh al-Bukhârî*, 8/150, kitab *al-Farâ'idh*, bab sabda Nabi saw: "Barangsiapa meninggalkan harta maka harta itu untuk keluarganya"; *Kanz al-'Ummâl*, 11/17, hadis no. 30388; dan *Jâmi' al-Ushûl*, 9/631. Ia berkata, "Diriwayatkan oleh At-Tirmidzî."

[21]*Al-Musnad*, 3/490; *Sunan Ibn Mâjah*, 2/916, bab *Mâ tahûzuhu al-mar'ah, tsalâts mawârîts*, hadis no. 2742; dan *Jâmi' al-Ushûl*, 9/614, hadis no. 7401: "... anaknya yang dihasilkan karena li'an." hadis itu dikeluarkan oleh Abû Dâwûd dan at-Tirmidzî.

Argumentasinya: saham ibu adalah seperenam atau sepertiga. Telah ditetapkan bahwa kelebihan dari harta peninggalan itu diserahkan kepadanya, tidak kepada 'ashabah. Selain itu, ada yang berpendapat bahwa tidak ada *radd* karena tidak ada 'ashabah (menurut hukum li'an). Maka argumentasi itu tidak benar apabila berlaku 'ashabah.

Kelima, pendapat tentang adanya 'ashabah, dalam kewarisan ahli waris, menuntut disyaratkannya keberadaan ahli waris lain. Ini bertentangan dengan kesepakatan yang ada. Sebab, bisa saja ia setaraf dengan ahli waris lainnya sehingga mereka berdua berhak menerima waris. Jika tidak, maka ia terhalang. Hal itu terjadi dalam contoh kasus berikut:

Apabila si mayit meninggalkan dua orang anak perempuan, seorang cucu perempuan dari anak laki-laki, dan seorang paman dari pihak ayah. Karena paman merupakan 'ashabah *bin nafs* dan anak perempuan itu 'ashabah *bil ghair*, maka kelebihan dari harta peninggalan itu diserahkan kepada paman. Sedangkan cucu perempuan dari anak laki-laki itu tidak memperoleh apa-apa. Akan tetapi, kalau di samping cucu perempuan dari anak laki-laki itu ada saudara laki-laki, yakni cucu laki-laki dari anak laki-laki tersebut, maka ia menjadi 'ashabah baginya. Karena ia merupakan kerabat laki-laki yang paling dekat kepada si mayit, maka ia didahulukan daripada paman, dan kelebihan harta peninggalan itu dibagi di antara mereka dalam beberapa pertiga. Hal ini berdasarkan firman Allah SWT, *"Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu bagian seorang laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan"* (QS. an-Nisâ' [4]: 11). Inilah pendapat yang kami anut, bahwa dalam pewarisan kepada anak perempuan disyaratkan adanya saudara laki-laki. Jika tidak ada, maka bagian dari warisannya jatuh kepada paman.

Al-Khurqî, dalam *Matan al-Mughnî*, berkata, "Jika mereka itu adalah anak-anak perempuan dan cucu-cucu perempuan dari anak laki-laki, maka anak-anak perempuan itu memperoleh dua pertiga bagian, sedangkan cucu-cucu perempuan dari anak laki-laki tidak memperoleh apa-apa kecuali jika bersama mereka ada cucu laki-laki. Maka cucu laki-laki itu menjadi 'ashabah bagi mereka dalam sisa dari harta peninggalan, laki-laki memperoleh bagian untuk dua orang perempuan."

Ibn Qudâmah berkata, "Apabila bersama cucu-cucu perempuan dari anak laki-laki itu ada laki-laki dalam tingkatan yang sama, seperti saudara mereka atau anak laki-laki paman mereka, atau

yang tingkatannya lebih rendah dari mereka, seperti anak laki-laki saudara mereka atau cucu laki-laki dari anak laki-laki paman mereka atau cicit laki-laki dari keturunan laki-laki paman mereka. Ia menjadi 'ashabah bagi mereka dalam sisa dari harta peninggalan. Maka di antara mereka ditetapkan bagi laki-laki itu sama dengan bagian dua orang perempuan."[22]

Keenam, banyak hadis diriwayatkan dari para imam ahlulbait bahwa kelebihan dari harta peninggalan itu untuk kerabat yang paling dekat. Riwayat-riwayat seperti itu sangat banyak kalau tidak kami katakan mutawatir. Barangkali asy-Syahîd ats-Tsânî tidak meneliti bab-bab waris, sehingga ia berkata, "Imamiyah merujuk pada khabar ahad."[23] Dari riwayat-riwayat itu tampak bahwa hal itu termaktub dalam kitab *Farâ'aidh* milik Imam 'Alî as.

1. Hammâd bin 'Utsmân meriwayatkan: Aku bertanya kepada Abû al-Hasan as tentang seseorang yang meninggalkan ibunya dan seorang saudara laki-lakinya. Imam menjawab, "Ya Syekh, engkau menginginkan dalilnya dari Al-Qur'an?" Aku jawab, "Ya." Maka beliau berkata, "'Alî as memberikan harta (warisan) kepada kerabatnya yang paling dekat lalu kepada kerabat dekat." Aku bertanya, "Benarkah bahwa saudara laki-laki tidak mewarisi sedikit pun?" Beliau menjawab, "Aku telah memberitahukan kepadamu bahwa 'Alî as memberikan harta kepada kerabat yang paling dekat, lalu kepada kerabat yang dekat."[24]
2. Zurârah meriwayatkan dari Abû Ja'far as tentang seorang laki-laki yang meninggal dunia dan meninggalkan seorang anak perempuan, seorang saudara perempuan seayah, dan seorang ibu. Beliau menjawab, "Seluruh harta itu untuk anak perempuan. Sedangkan saudara perempuan seayah dan ibu tidak memperoleh apa-apa."[25]
3. 'Abdullâh bin Khaddâsy al-Munqirî meriwayatkan bahwa ia bertanya kepada Abû al-Hasan tentang seorang laki-laki yang meninggal dunia dan meninggalkan seorang anak perempuan dan seorang saudara laki-laki. Abû al-Hasan menjawab, "Harta itu untuk anak perempuannya."[26]

---

[22]*Al-Mughnî,* 6/229.

[23]*Al-Masâlik,* kitab *al-Farâ'idh 'inda syarh qawl al-muhaqqiq.* Bagi kami, kewarisan tidak ditetapkan dengan 'ashabah.

[24]*Al-Wasâ'il,* 17, bab 5 dalam bab-bab *Mîrâts al-abawayn,* hadis no. 1 dan 6.

[25]*Ibid.*

[26]*Ibid.,* hadis no. 3 dan 14. Silakan lihat juga hadis no. 4, 5, dan 7-13 dalam bab tersebut.

4. Dari Barîd al-'Ajalî dari Abû Ja'far as. Ia berkata: Aku bertanya kepadanya, "Seorang laki-laki meninggal dunia dan meninggalkan seorang anak perempuan dan seorang paman dari pihak ayah. Abu Ja'far as menjawab, "Harta itu untuk anak perempuannya. Sedangkan pamannya tidak memperoleh apa-apa." Atau beliau berkata, "Paman tidak memperoleh apa-apa karena bersamanya ada anak perempuan."[27]

   Melalui dialog ar-Rasyid dengan Imam Abû al-Hasan al-Awwal tampak bahwa pewarisan kepada paman kalau ada anak-anak laki-laki merupakan konspirasi terselubung untuk menjauhkan 'Alî dari haknya dengan mendahulukan paman atas putri Rasulullah saw (dalam pewarisan).[28]

5. Hadis yang diriwayatkan Husain ar-Razzâz: Aku menyuruh seseorang untuk bertanya kepada Abû 'Abdillâh as tentang harta itu, untuk siapa. Untuk kerabat terdekat atau untuk 'ashabah. Beliau menjawab, "Harta itu untuk kerabat terdekat, sedangkan 'ashabah mulutnya tersumbat tanah."[29]

6. Hadis yang diriwayatkan al-'Ayyâsyî dalam tafsirnya dari Ibn Sannân dari Abû 'Abdillâh. Ia berkata: 'Alî bin Abî Thâlib berbeda pendapat dengan 'Utsmân tentang seorang laki-laki yang meninggal dunia. Ia tidak memiliki 'ashabah yang mewarisi hartanya. Tetapi ia memiliki kerabat yang tidak berhak mewarisi hartanya. Mereka tidak mendapat saham fardh. Maka 'Alî as berkata, "Pewarisannya adalah kepada kerabatnya, karena Allah SWT berfirman, *"Orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat) di dalam Kitab Allah"* (QS. al-Anfâl [8]: 75). Sedangkan 'Utsmân berkata, "Serahkanlah hartanya ke Baitul Mal kaum Muslim."[30]

Analisis Terhadap Dalil-dalil Orang-orang yang Menentang

Kebenaran telah jelas dan tampak dalam rupa yang sejelas-jelasnya. Kini tinggallah pembahasan tentang analisis terhadap dalil-dalil mereka yang menentang. Hal itu dapat ditunjukkan dengan beberapa aspek berikut:

---

[27] *Ibid.*

[28] *Ibid.*

[29] Dalam sanadnya terdapat nama Shâlih bin as-Sa'dî seorang yang terpuji dan al-Husain ar-Razzâz yang tidak dikenal; dan dalam *at-Tahdzîb*, 9/267, hadis no. 972 terdapat nama ar-Razzaz yang juga tidak dikenal.

[30] *Al-Wasâ'il*, bab 8, dalam bab-bab *Mûjibât al-Irts*, hadis no. 1 dan 9.

Pertama, kalau Allah SWT menghendaki pewarisan kepada anak-anak perempuan dan sebagainya lebih besar daripada fardh mereka, tentu Dia melakukannya. Tetapi hal itu batal karena Dia SWT telah menetapkan pewarisan kepada mereka secara terperinci. Di situ Dia tidak menyebutkan adanya tambahan terhadap bagian mereka.

Penjelasannya, ketika Allah SWT menetapkan kewarisan anak laki-laki atas seluruh harta peninggalan, Dia tidak menetapkan untuknya fardh. Demikian pula saudara laki-laki seayah, paman dari pihak ayah, dan sebagainya. Jika tidak ada batasan dzawil furudh atas fardh mereka, tentu penetapan kadar itu tidak ada gunanya.

Kesimpulannya, setiap orang yang berhak mendapatkan fardh tidak memperoleh lebih dari itu, dan setiap orang yang tidak berhak mendapatkan fardh dapat memperoleh seluruh harta peninggalan.

Catatan:

1. Pembatalan adanya pengurangan atas ashhabul furudh, menurut Ahlusunah, apabila faraid itu mengalami 'aul atas saham, seperti yang akan saya kemukakan penjelasannya kepada Anda. Mereka menetapkan kekurangan itu atas keseluruhan harta peninggalan, seperti masalah utang. Karenanya, kadang-kadang saham anak-anak perempuan dan saudara-saudara perempuan itu kurang dari seperdua. Apabila pengurangan itu dibolehkan, maka mengapa ada larangan untuk melakukan penambahan? Bahkan larangan melakukan pengurangan lebih pantas, karena pengurangan itu menafikan fardh. Ini berbeda dengan penambahan karena ada dalil lain. Maka dalam hal itu terdapat pengamalan dua dalil dan pengambilan pemahamannya.
2. Penyelesaian melalui pembatasan fardh dengan seperdua hanyalah permainan belaka karena tidak menghasilkan faedah sama sekali. Akan tetapi, tidak demikian, karena ada akibat dihasilkannya dalam hal apabila bersamanya ada ahli waris ashhabul furudh, seperti ibu. Bagaimana mengembalikan kelebihan itu kepada dua orang ahli waris tidak diketahui kecuali dengan memperhatikan fardh mereka berdua. Kemudian, kelebihan itu dikembalikan kepada mereka berdasarkan persentase tersebut. Kalau saham seorang anak perempuan dan dua orang anak perempuan itu tidak ditetapkan dalam Al-Qur'an, niscaya tidak akan diketahui cara pengembalian kelebihan itu.

Pendek kata, dalam penetapan syarat itu tidak dihasilkan apa-apa apabila ahli waris itu ialah anak perempuan atau saudara perempuan saja. Akan tetapi, tidak demikian apabila bersamanya ada ahli waris lain, yaitu ashhabul furudh yang semisalnya, seperti ibu. Maka mengembalikan kelebihan itu kepada mereka berdua (anak perempuan dan saudara perempuan) bergantung pada jumlah fardh mereka. Kemudian pengembalian kelebihan (*radd*) itu didasarkan pada persentase tersebut.

3. Penjelasan dengan fardh untuk mengingatkan bahwa ia (anak perempuan) tidak berhak atas harta peninggalan itu kecuali seperdua atau sepertiga. Ini berbeda dengan saudara laki-laki. Ia (anak perempuan) hanya mengambil kelebihan itu melalui cara lain, yaitu bahwa bersamanya tidak ada ahli waris lain yang setaraf. Ini berbeda dengan anak laki-laki atau saudara laki-laki, karena keduanya berhak atas keseluruhan harta peninggalan itu.
4. Pengertian ini sama dengan pengertian laqab, tidak memiliki hujah.

Kedua, firman Allah SWT: *"Jika seseorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagian saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan) jika ia tidak mempunyai anak."* (QS. an-Nisâ' [4]: 176)

Penjelasannya: Allah SWT menetapkan kewarisan saudara perempuan seperdua kewarisan saudara laki-lakinya jika (si mayit) tidak memiliki anak. Allah juga menetapkan kewarisan saudara laki-laki atas seluruh warisannya. Dalilnya firman Allah SWT: *dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan)* ... Maka jika saudara perempuan itu mewarisi seluruh harta peninggalan, sebagaimana pendapat Anda, maka membedakan antara saudara laki-laki dan saudara perempuan tetap tidak akan berarti apa-apa.

Jawab: Pembatasan dengan seperdua, padahal ia mewarisi seluruh harta peninggalan adalah untuk mengingatkan bahwa ia tidak berhak atas harta peninggalan itu kecuali seperduanya. Prinsip Al-Qur'an adalah laki-laki memperoleh dua kali saham perempuan, yaitu seperdua. Selain itu, jika saudara perempuan itu mewarisi seluruh harta peninggalan, tentu karena kasus khusus.

Padahal, penjelasan dengan fardh adalah untuk menjelaskan apa yang bergantung pada pembagian kelebihan, di antara ia dan orang yang bersekut dengannya dalam satu tingkatan, seperti saudara-sadara laki-laki atau saudara-saudara perempuan seibu. Kelebihan itu dikembalikan kepada mereka berdua menurut persentase saham mereka masing-masing. Kalau tidak ada pembatasan dengan seperdua, maka dari mana diketahui cara pengembalian itu?

Ketiga, firman Allah SWT, *"Dan sesungguhnya aku khawatir terhadap mawali sepeninggalku, sedang istriku adalah seorang yang mandul. Maka anugerahilah aku dari sisi-Mu seorang putra yang akan mewarisi aku dan mewarisi sebagian keluarga Ya'qub; dan jadikanlah ia, ya Tuhanku, seorang yang diridhai."* (QS. Maryam [19]: 5-6)

Penjelasannya: ketika Zakariya as merasa khawatir 'ashabahnya akan mewarisinya, ia memohon kepada Allah SWT agar memberinya seorang wali sehingga ia mewarisi seluruh hartanya, bukan wali perempuan yang mewarisi seperdua hartanya sehingga para mawali mewarisi selebihnya. Kalau tidak demikian, tentu Dia tidak menekankah adanya anak laki-laki yang dikaruniakan Allah kepadanya. ALlah SWT berfirman, *"Dan sesungguhnya aku khawatir terhadap mawali sepeninggalku, sedang istriku adalah seorang yang mandul. Maka anugerahilah aku dari sisi-Mu seorang putra yang akan mewarisi aku dan mewarisi sebagian keluarga Ya'qub; dan jadikanlah ia, ya Tuhanku, seorang yang diridhai."*

Catatan: Yang dimaksud dengan "wali" adalah anak secara mutlak baik laki-laki maupun perempuan. Hal itu menurut konteks pemutlakkan laki-laki (*mudzakkar*) dan maksud gender. Hal itu digunakan di banyak tempat dalam Al-Qur'an. Misalnya, firman Allah SWT, *"Kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh ..."* dengan kesaksian firman-Nya dalam ayat yang lain, *"Di sanalah Zakariya berdoa kepada Tuhannya seraya berkata, 'Ya Tuhanku, berilah aku seorang anak yang baik dari sisi-Mu. Sesungguhnya Engkau Maha Mendengar doa.'"* (QS. Ali 'Imrân [3]: 38)

Bahkan dapat dikatakan bahwa hal itu bisa jadi merupakan permintaan keturunan seperti Maryam, dalam firman Allah SWT sebelum ayat ini, *"Setiap kali Zakariya masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati makanan di sisinya. Zakariya berkata, "Hai Maryam, dari mana kamu memperoleh (makanan) ini?" Maryam menjawab, "Makanan itu dari sisi Allah." Sesungguhnya Allah memberikan rezeki kepada siapa saja yang Dia hekendaki tanpa perhitungan. Di sana ia berdoa ..."* (QS. Ali 'Imrân [3]: 37). Yakni, dalam keadaan yang ia

lihat di sisi Maryam, berupa karamah. Ia memohon kepada Allah SWT agar memberikan kepadanya keturunan yang baik (seperti Maryam). Kalau tidak kita katakan bahwa ia memohon perempuan seperti Maryam, tentu kita juga tidak dapat mengatakan bahwa ia meminta anak laki-laki.

Kalau kita terima bahwa ia meminta anak laki-laki, namun ia tidak meminta bahwa kalau ia diberi anak perempuan, 'ashabahnya akan mewarisinya. Ia meminta kepada-Nya anak laki-laki karena kecintaannya yang menggebu-gebu kepadanya, atau anak laki-laki lebih pantas dalam mengatur daripada anak perempuan, sebagaimana yang tampak.

Keempat, banyak riwayat dan atsar yang diriwayatkan dalam masalah ini. Barangkali hal itu merupakan sumber yang terpenting dalam fatwa-fatwa ini.

Riwayat pertama:

Riwayat dari 'Abdullâh bin Thâwûs bin Kaisân al-Yamânî (w. 132 H). Hadis ini diriwayatkan al-Bukhârî dan Muslim dalam beberapa tempat.

Al-Bukhârî meriwayatkan hadis dari Muslim bin Ibrâhîm dari Wahib dari Ibn Thâwûs dari bapaknya dari Ibn 'Abbâs: Rasulullah saw bersabda, "Berikanlah faraid kepada ahlinya. Kelebihannya berikanlah kepada kerabat laki-laki."[31]

Catatan:

Pertama, riwayat-riwayat itu berakhir kepada 'Abdullâh bin Thâwûs bin Kaisân al-Yamânî. Para ulama rijal memandangnya sebagai perawi *tsiqqat*.[32] Akan tetapi, pendapat mereka dibantah

---

[31] *Shahîh al-Bukhârî*, 8/151, bab *Mîrâts ibn al-ibn idzâ lam yakun ibn*, dan hal. 152, bab *Mîrâts al-jadd ma'a al-ab wa al-ikhwah*. Hadis itu diriwayatkan dari Sulaimân bin Harb dalam posisi Muslim bin Ibrâhim) dan para perawi dalam hadis-hadis lainnya sama, dan bab *Ibnay 'amm ahaduhumâ akh wa al-âkhar zawj*, hal. 153. Hadis itu diriwayatkan dari Umayyah bin Busthâm dari Yazîd Zuray' dari Rûh dari 'Abdullâh bin Thâwûs.

Shahîh Muslim, 5/59, bab *Ilhaqû al-farâ'idh bi ahlihâ* dari ibn Thâwûs dari Ibn 'Abbâs, hadis no. 1615.

Shahîh at-Tirmidzî dalam *al-Farâ'idh*, bab *Mîrâts al-'ushbah*, hadis no. 2099.

Sunan Abî Dâwûd, dalam *al-Farâ'idh*, bab *Mîrâts al-'ushbah*, hadis no. 2898.

Silakan lihat juga *as-Sunan al-Kubrâ*, 6/238, bab *al-'Ushbah* dan *Jâmi' al-Ushûl*, 9/6104, hadis no. 7421.

[32] *Tahdzîb at-Tahdzîb*, 5/268 dan *Sayr al-A'lâm an-Nubalâ'*, peristiwa-peristiwa tahun 132 H. dan kitab-kitab lain.

oleh Abû Thâlib al-Anbârî.[33] Berkenaan dengan riwayat ini, ia berkata: Muhammad bin Ahmad Al-Barabarî mengabarkan kepada kami, Basyâr bin Hârûn mengabarkan kepada kami, al-Humairî mengabarkan kepada kami dari Abû Ishâq dari Qâribah bin Mudhrib: Aku duduk di samping Ibn 'Abbâs di Makkah. Aku berkata, "Wahai Ibn 'Abbâs, ada sebuah hadis yang diriwayatkan penduduk Irak dari Anda dan Thâwûs, maula Anda, meriwayatkannya: "Apakah sisa dari faraid itu diserahkan kepada 'ashabah laki-laki?" Ibn 'Abbâs bertanya, "Apakah engkau penduduk Irak" Aku jawab, "Benar." Maka Ibn 'Abbâs berkata, "Sampaikan kepada orang-orang di belakangmu bahwa aku mengatakan: Allah 'Azza wa Jalla berfirman, *"(Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu"* (QS. an-Nisâ' [4]: 11), dan *"Orang-orang yang mempunyai hubungan kerabat itu sebagiannya lebih berhak terhadap semuanya (daripada yang bukan kerabat) di dalam Kitab Allah"* (QS. al-Anfâl [8]: 75). Apakah hanya ada dua fardh ini? Apakah ada sisa barang sedikit? Aku tidak mengatakan demikian. Thâwûs pun tidak meriwayatkannya atas namaku." Qâribah bin Mudhrib berkata: Aku menemui Thâwûs. Ia berkata, "Tidak, demi Allah. Aku tidak meriwayatkan ini atas nama Ibn 'Abbâs. Semata-mata setan menyampaikannya melalui lidah mereka." Sufyân berkata, "Aku mendengarnya dari putranya, yaitu 'Abdullâh bin Thâwûs. Ia adalah tangan kanan Sulaiman bin 'Abdil Mâlik,[34] dan orang yang menimpakan penderitaan berat kepada mereka—Bani Hasyim."[35]

---

[33]Ia adalah 'Ubaidullâh bin Abî Zaid Ahmad bin Ya'qûb bin Nashr al-Anbârî. an-najâsyî berkata, "Seorang syekh di antara sahabat-sahabat kami, Abû Thâlib, adalah seorang perawi yang *tsiqqat* dalam meriwayatkan hadis dan ulama hadis. Ia datang dari al-Wâqifah dan wafat tahun 356 (*Rijâl an-Najasyî*, hadis no. 615, cet. Beirut).

Adapun tentang para perawinya, dalam *Ta'lîqah al-Khilâf* disebutkan bahwa ia dikenal dengan al-Barbarî. Adapun Basyar bin Hârûn, barangkali itu penyebutan yang keliru terhadap basyar bin Mûsâ yang meriwayatkan dari al-humaidî, seperti yang disebutkan dalam *Târîkh al-Baghdâdî*, hal 86. Al-humaidî adalah 'Abdullâh bin az-Zubair al-Qarasyî yang wafat tahun 219 di Makkah, seperti yang disebutkan dalam *Tadzkirah al-Huffâzh*, 2/413. Sufyân adalah Sufyân bin 'Uyainah. Sedangkan Abû Ishâq adalah 'Amr bin 'Abdullâh bin 'Ubaid as-Sabî'î.

[34]Sulaimân bin 'Abdul Malik bin Marwân, khalifah ketujuh dari Dinasti Umayah yang dibaiat pada tahun 96 H dan meninggal dunia tahun 98 H ketika berusia 45 tahun. Cincin di jarinya digunakan untuk memberikan stempel terhadap surat-suratnya agar tidak disalahgunakan.

[35]*At-Tahdzîb* karya Syekh ath-Thâ'ifah, 9/262 dan *al-Khilâf*, 2, masalah 80.

Sulaiman bin 'Abdil Mâlik al-Umawî al-Mârwânî adalah orang yang membunuh Hâsyim bin 'Abdillâh bin Muhammad bin 'Alî al-Hanafiyah dengan racun secara lalim dan penuh tipuan. Lalu, bagaimana halnya dengan orang yang bersahabat dengannya.

Kedua, hubungan ayat-ayat di atas dengan riwayat-riwayat ini walaupun merupakan hubungan mutlak terhadap pembatasan (pensyaratan), tetapi bersandar pada riwayat-riwayat ini dalam hal-hal yang telah ditetapkan syarat-syaratnya dalam Al-Qur'an adalah sesuatu yang tidak mungkin dilakukan seorang ahli fiqih yang sadar.

Kewarisan 'ashabah tidak termasuk masalah-masalah yang dapat mengurangi pendenritaan. Melainkan ia termasuk ujian pada zaman Nabi saw dan masa-masa para khalifah. Seandainya terdapat pensyariatan terhadap kandungan riwayat ini, tentu hal itu juga akan diketahui dan dinukil oleh orang-orang lain. Anda telah mengetahui bahwa sanad-sanad itu berakhir kepada 'Abdullâh bin Thâwûs.

Ketiga, para fukaha beberapa mazhab memberikan fatwa dalam masalah-masalah yang bertolak belakang dengan kandungan khabar ini. Seorang *faqîh ath-thâ'ifah* ath-Thûsî telah menunjukkannya. Kami sebutkan sebagiannya, sebagai berikut:

1. Kalau seseorang (laki-laki) meninggal dunia dan meninggalkan seorang anak perempuan, seorang saudara laki-laki, dan seorang saudara perempuan, mereka berpendapat bahwa anak perempuan itu mendapat seperdua dan seperdua lainnya untuk saudara laki-laki dan saudara perempuan, (laki-laki memperoleh bagian dua perempuan), padahal menurut khabar Ibnu Thawus, bahwa yang seperdua itu adalah untuk saudara laki-laki berdasarkan sabda Rasulullah saw: "Berikanlah *faraid* kepada ahlinya (yang berhak). Kelebihannya berikanlah kepada kerabat laki-laki.
2. Kalau seseorang (laki-laki) meninggal dunia dan meninggalkan seorang anak perempuan, seorang anak perempuan dari anak laki-laki (cucu perempuan) dan paman dari pihak ayah. Mereka berpendapat bahwa yang seperdua adalah untuk anak perempuan, sedangkan yang seperdua lagi untuk cucu perempuan dan paman dari pihak ayah. Padahal menurut khabar, yang seperdua lagi itu untuk paman saja, karena ia kerabat laki-laki.[36]

---

[36]*Al-Khilâf*, 2/278, masalah 80 dan *at-Tahdzîb* karya Syekh ath-Thûsî, 9/262.

Sayid al-Murtadhâ berkata, "Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah kerabat si mayit dari garis keturunan laki-laki yang kekerabatan mereka besambung dengannya dari garis keturunan laki-laki, seperti saudara laki-laki dan paman dari pihak ayah, bukan saudara perempuan dan bibi dari pihak ayah. Bagi laki-laki yang kekerabatannya bersambung melalui garis keturunan perempuan tidak dapat dijadikan 'ashabah, seperti sauadara perempuan si mayit kepada ibunya. Di antara mereka juga ada yang menjadikan 'ashabah itu diambil dari kata *ta'ashshub* (fanatisme), bendera, dîwan, dan pertolongan. Karena adanya perbedaan pendapat ini maka tidak ada ijmak yang menegaskan pengertiannya. Mereka berbeda pendapat dalam mengartikan lafaz hadis yang mereka riwayatkan ini. Sebab, mereka memberikan kepada saudara perempuan ketika bersamanya ada anak perempuan, bukan laki-laki seperti yang dikandung dalam lafaz hadis ini.[37]

Masih banyak lagi hukum-hukum yang mereka sepakati dengan cara yang berlawanan dengan khabar tersebut.

Jika Anda mengatakan, "Lalu apa yang Anda perbuat dengan khabar itu? Padahal, al-Bukhârî dan Muslim meriwayatkannya. Bahkan yang lain pun mengutipnya seperti yang Anda ketahui."

Saya jawab: mungkin khabar itu berarti sesuatu yang tidak bertentangan dengan kemutlakan Al-Qur'an dan yang telah disetujui kaum Muslim. Hal itu berlaku dalam beberapa bidang khusus, misalnya:

1. Seorang laki-laki meninggal dunia. Ia meninggalkan dua saudara perempuan dari pihak ibu, seorang anak laki-laki dari saudara laki-laki (keponakan), seorang anak perempuan dari saudara laki-laki seayah, seorang anak laki-laki dari saudara laki-laki seibu, dan seorang saudara laki-laki seayah. Maka saudara perempuan itu termasuk ashhabul furudh sebagai *kalâlah* ibu. Kepada mereka diberikan sepertiga bagian, dan sisanya diberikan kepada laki-laki yang utama, yaitu saudara laki-laki seayah.
2. Seorang laki-laki meninggal dunia dan meninggalkan seorang istri, seorang paman dari pihak ibu, seorang bibi dari pihak ibu, seorang paman dari pihak ayah, seorang bibi dari pihak ayah, dan anak laki-laki dari suadara laki-laki (keponakan). Maka istri termasuk ashhabul furudh yang meperoleh bagiannya, yaitu seperempat, sedangkan sisanya diberikan kepada laki-laki yang utama, yaitu anak laki-laki dari saudara laki-laki.

[37]*Al-Intishâr*, hal. 279.

3. Seorang laki-laki meninggal dunia. Ia meninggalkan seorang istri, seorang saudara perempuan seayah, seorang saudara laki-laki seayah, dan seorang saudara laki-laki seibu. Maka istri termasuk ashhabul furudh yang memperoleh bagiannya, yaitu seperempat, sedangkan sisanya diberikan kepada saudara laki-laki seayah. Adapun saudara perempuan seayah tidak mewarisi apa-apa ketika bersamanya ada saudara laki-laki seayah.
4. Seorang perempuan meningggal dunia. Ia meninggalkan seorang suami, seorang paman dari pihak ayah, seorang paman dari pihak ibu, dan seorang bibi dari pihak ayah. Maka suami mendapat seperdua sahamnya yang telah ditentukan. Sisanya diberikan kepada paman dari pihak ayah dan paman dari pihak ibu. Sedangkan bibi dari pihak ibu tidak memperoleh apa-apa.

Masih banyak lagi bentuk-bentuk lain yang mungkin sesuai dengan khabar tersebut.

Sayid al-Murtadhâ berkata, "Tidaklah berlebihan kalau kami katakan bahwa riwayat ini berkenaan dengan orang yang meninggalkan dua orang saudara perempuan seibu, seorang anak laki-laki dari saudara laki-laki (keponakan), seorang anak perempuan dari saudara laki-laki seayah dan seibu, seorang anak perempuan dari saudara laki-laki seibu, dan seorang saudara laki-laki seayah. Maka dua orang saudara perempuan dari ibu memperoleh fardh sepertiga, dan sisanya diberikan kepada laki-laki yang paling utama yang paling dekat, yaitu saudara laki-laki seayah. Sedangkan hak anak laki-laki dari saudara laki-laki dan anak perempuan dari saudara laki-laki itu menjadi gugur. Sebab, saudara laki-laki itu lebih dekat kekerabatannya daripada mereka berdua.

Dalam kasus lain, si mayit meninggalkan seorang istri, seorang paman dari pihak ayah, seorang bibi dari pihak ayah, seorang paman dari pihak ibu, seorang bibi dari pihak ibu, dan seorang anak laki-laki dari saudara laki-laki. Maka istri mendapat seperempat bagian, dan sisanya untuk laki-laki yang paling utama, yaitu anak laki-laki dari saudara laki-laki. Sedangkan yang lainnya menjadi gugur. Yang mengherankan, mereka memandang saudara perempuan itu mewarisi ketika bersamanya ada anak perempuan sebagai 'ashabah. Jika mereka mengatakan, "Yang membuatnya menjadi 'ashabah adalah sudara laki-lakinya," maka kami katakan, "Mengapa tidak kalian menjadikan anak perempuan itu sebagai 'ashabah ketika tidak ada anak-anak laki-laki dan bapaknya adalah yang menyebabkannya menjadi 'ashabah?"

Demikian pula, mereka harus menjadikan bibi dari pihak ayah ketika tidak ada paman dari pihak ayah sebagai 'ashabah. Jika mereka berkata, "Anak perempuan tidak memenuhi kewajiban terhadap ayahnya." Maka kami jawab, "Saudara perempuan juga tidak memenuhi kewajiban terhadap saudara laki-lakinya. Maka janganlah kamu menjadikannya sebagai *ashabah* ketika bersamanya ada anak-anak perempuan."[38]

Riwayat Kedua:

Diriwayatkan oleh at-Tirmidzî, Ibn Mâjah, Abû Dâwûd, dan Ahmad dari 'Abdullâh bin Muhammad bin 'Uqail dari Jâbir bin 'Abdillâh katanya: Istri Sa'd bin ar-Rabî', dengan kedua anak perempuannya dari Sa'd, datang kepada Nabi saw dan berkata, "Wahai Rasulullah, ini adalah dua anak perempuan Sa'd bin ar-Rabî' yang ayah mereka terbunuh sebagai syahid dalam peperangan Uhud bersama Anda. Paman mereka telah mengambil harta mereka, dan tidak meninggalkan sedikit pun untuk mereka. Padahal, mereka tidak dapat menikah kecuali apabila memiliki harta." Rasulullah saw bersabda, "Semoga Allah memberi keputusan dalam hal itu." Maka turunlah ayat tentang waris. Maka Rasulullah saw mengutus (seseorang) kepada paman mereka dan berkata, "Berikanlah kepada kedua putri Sa'd itu dua pertiga bagian dan berikan kepada ibu mereka seperdelapan bagian. Sedangkan sisanya adalah untukmu.[39]

Catatan:

1. Jâbir bin 'Abdillâh mengutip turunnya ayat tersebut pada peristiwa yang lain. As-Suyûthî berkata, "'Abd bin Humaid, al-Bukhârî, Muslim, Abû Dâwûd, at-Tirmidzî, an-Nasâ'î, Ibn Mâjah, Ibn Jarîr, Ibn al-Mundzir, Ibn Abî Hâtim, dan al-Baihaqî dalam *Sunan*-nya meriwayatkan hadis melalui sanad dari Jâbir bin 'Abdillâh: Rasulullah dan Abû Bakar ra menjengukku di tengah Bani Salmah dengan berjalan kaki. Rasulullah saw mendapatiku sedang tidak menyadari apa-apa. Maka beliau meminta diambilkan air. Lalu beliau berwudhu dari air itu. Kemudian beliau memercikkan air itu kepadaku. Maka aku pun siuman. Lalu aku bertanya, "Apa yang akan Anda perintahkan kepadaku berkenaan dengan hartaku, wahai Rasulullah?" Maka turunlah

---

[38]*Ibid.*, hal. 280.

[39]*Sunan at-Tirmidzî*, juz 4, bab *Mîrâts al-banât*, hadis no. 2092; *Sunan Ibn Mâjah*, 2/908, bab *Farâ'idh ash-Shalb*, hadis no. 272; *Sunan Abî Dâwûd*, 3/121, bab *Mâ jâ'a fî mîrâts ash-shalb*, hadis no. 2891.

ayat, *"Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu, bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan."* (QS. an-Nisâ' [4]: 11)[40]

2. Riwayat itu dikutip dengan redaksi lain. Yaitu, bahwa orang yang diutus kepada Nabi saw adalah istri Tsâbit bin Qais bin Syammâsy, bukan istri Sa'd bin ar-Rabî'.[41]
3. Di dalam sanad riwayat tersebut terdapat nama-nama perawi yang tidak dapat dijadikan hujah. Berikut ini penjelasannya.
   a. 'Abdullâh bin Muhammad bin 'Aqîl bin Abî Thâlib. Sanad-sanad riwayat tersebut dalam sunan at-Tirmidzî, Ibn Mâjah, dan Abû Dâwûd berakhir kepadanya.

      Ibn Sa'd dalam *ath-Thabaqât ar-Râbi'ah* menyebutnya sebagai penduduk Madinah. Ia berkata, "Ia adalah seorang pembuat hadis *munkar*. Mereka tidak berhujah dengan hadis yang diriwayatkannya walaupun ia orang yang berilmu."

      Basyar bin 'Umar berkata, "Mâlik tidak meriwayatkan hadis darinya."

      Ya'qûb bin Abî Syaibah dari Ibn al-Madînî berkata, "Mâlik tidak memasukkannya ke dalam kitabnya."

      Ya'qûb dan Ibn 'Aqîl Shadûq berkata, "Hadisnya sangat lemah."

      Ibn 'Uyainah berkata, "Ada empat orang dari Quraisy yang hadis mereka ditinggalkan. Maka ia menyebutkan namanya di antara mereka itu."

      Ibn al-Madînî dari Ibn 'Uyainah berkata, "Aku melihat ia meriwayatkan sendiri hadisnya. Maka aku menduga ia telah berubah."

      Masih banyak lagi ungkapan-ungkapan yang mencela ke-*tsiqqat*-an hadis fakih ini.[42]
   b. Perawi sesudahnya dalam *Sunan at-Tirmidzî* adalah 'Ubaid bin 'Amr al-Bashrî yang dipandang sebagai perawi yang lemah oleh al-Azdî. Ibn 'Adî menyebutkan dua buah hadis *munkar*

[40] *Ad-Durr al-Mantsûr*, 2/124.

[41] Al-Baihaqî, *as-Sunan al-Kubrâ*, hal. 69, bab *Fardh al-ibnatayn*. Al-Baihaqî telah keliru tentang dua orang anak perempuan Qais. Ia berkata, "Mereka berdua adalah dua orang anak perempuan Sa'd." Abû Dâwûd—3/121, hadis no. 2891—berkata, "Dalam hal ini basyar keliru, karena mereka berdua adalah anak perempuan Sa'd bin ar-Rabî', dan Tsâbit bin Qais gugur dalam Perang Yamâmah."

[42] Ibn Hajar, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, 6/140. Silakan lihat penjelasan lainnya.

darinya. Ad-Dâruquthnî memandangnya sebagai perawi yang lemah. Tetapi Ibn Hibbân memandangnya sebagai perawi yang *tsiqqat*.[43]

c. Perawi sesudahnya dalam *Sunan Abû Dâwûd* adalah Basyar bin Mufadhdhal. Ibn Sa'd berkata, "Ia adalah perawi yang *tsiqqat* di dalam kebanyakan hadis tentang 'Utsmân."[44]

Masih banyak lagi perawi-perawinya dalam kitab-kitab sunan yang dipandang dengan sifat-sifat yang menyebabkan mereka tidak dapat dijadikan hujah.

Riwayat Ketiga:

Al-Aswad bin Yazîd meriwayatkan: "Mu'âdz bin Jabal datang kepada kami di Yaman sebagai pengajar dan gubernur. Maka kami bertanya kepadanya tentang seseorang yang meninggal dunia dan meninggalkan seorang anak perempuan dan seorang saudara perempuan. Ia menetapkan bahwa anak perempuan itu mendapat seperdua bagian dan sauadara perempuan mendapat seperdua bagian. Ketika itu Rasulullah saw masih hidup."[45]

Di dalam redaksi dari Abû Dâwûd: Mu'âdz bin Jabal menetapkan warisan bagi seorang anak perempuan dan seorang saudara perempuan. Ia menetapkan bagi masing-masing seperdua bagian. Ketika itu ia berada di Yaman dan Nabi saw masih hidup."[46]

Atsar itu berisi tindakan sahabat. Ia tidak dapat dijadikan hujah kecuali apabila disandarkan kepada orang yang ma'shum.

Merujuk pada riwayat yang datang dari para sahabat dalam masalah faraid, hal itu menunjukkan bahwa mereka tidak mengetahui hukum-hukum faraid. Melainkan masing-masing memberikan fatwa berdasarkan kriteria dan ukuran yang luput dari kebenaran. Dalam hal itu kami cukupkan dengan menunjukkan perbedaan pendapat yang terjadi antara Abû Mûsâ dan Ibn Mas'ûd tentang seorang laki-laki yang meninggal dunia dan meninggalkan seorang anak perempuan, seorang saudara peempuan, dan seorang cucu perempuan dari anak laki-laki.

Al-Bukhârî meriwayatkan: Abû Mûsâ pernah ditanya tentang (seorang laki-laki yang meninggalkan) seorang anak perempuan,

---

[43]*Ibid.*, 4/121.

[44]*Ibid.*, 1/459.

[45]Al-Bukhârî, *ash-Shahîh*, 8/150 dalam *al-Farâ'idh*, bab *Mîrâts al-banât* dan bab *Mîrâts al-akhawât ma'a al-banât 'ashabatan*.

[46]*Shahîh Abî Dâwûd* dalam *Farâ'idh* bab *Mîrâts ash-Shalb*, hadis no. 2893. Silakan lihat *Jâmi' al-Ushûl*, 9/610, hadis no. 7394.

seorang cucu perempuan dari anak laki-laki, dan seorang saudara perempuan. Ia menjawab, "Bagi anak perempuan itu seperdua bagian dan bagi saudara perempuan seperdua bagian." Kemudian Ibn Mas'ûd dipanggil. Ia ditanya (tentang hal yang sama) dan diberitahukan kepadanya pendapat Abû Mûsâ. Ia menjawab, "Kalau begitu, aku benar-benar telah tersesat dan tidak termasuk orang-orang yang mendapat petunjuk. Dalam hal itu aku menetapkan dengan sesuatu yang telah ditetapkan oleh Nabi saw. Yaitu, bagi anak perempuan seperdua bagian dan bagi cucu perempuan dari anak laki-laki seperenam bagian. Maka jumlah keseluruhan menjadi dua pertiga bagian. Adapun sisanya adalah untuk saudara perempuan." Kemudian kami mendatangi Abû Mûsâ dan memberitahukan apa yang telah dikatakan Ibn Mas'ûd. Ia berkata, "Janganlah kalian bertanya kepadaku selama orang alim ini ada di tengah kalian."[47]

Komplikasi Pendapat Adanya 'Ashabah

Kemudian, terhadap pendapat adanya 'ashabah itu menimbulkan hal-hal yang tidak masuk akal dan tidak dibenarkan ruh syariat. Kami ketengahkan satu contoh berikut.

Kalau si mayit memiliki sepuluh anak perempuan dan seorang anak laki-laki, anak laki-laki itu mendapat seperenam bagian dan anak-anak perempuan mendapat lima perenam bagian. Pembagian itu berdasarkan firman Allah SWT, *"Bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua orang anak perempuan."* (QS. an-Nisâ' [4]: 11)

Kalau posisi anak laki-laki itu ditempati oleh anak laki-laki paman dari pihak ayah si mayit, maka anak-anak perempuan itu memperoleh fardh (bagian yang telah ditentukan dalam Al-Qur'an) mereka yakni dua pertiga, dan sisanya, yakni sepertiga, untuk anak laki-laki paman dari pihak ayah. Dengan demikian anak laki-laki tersebut lebih jelek (nasibnya) daripada anak laki-laki paman dari pihak ayah. Aneh, bukan?

Sayid al-Murtadhâ berkata, "Apabila telah jelas batalnya pendapat tentang adanya 'ashabah, maka tampaklah hukum dalam banyak masalah. Di antaranya: seseorang yang meninggalkan se-

---

[47]Al-Bukhârî, *ash-Shahîh*, 8/151, bab *Mîrâts ibnah ibn ma'a ibnah*; *Sunan at-Tirmidzî*, 4/415, bab *Mâ jâ'a fî mîrâts ibnah al-ibn ma'a ibnah ash-shalb*, hadis no. 2093; dan *Sunan Abî Dâwûd*, 3/120, bab *Mâ jâ'a fî mîrâts ash-shalb*, hadis no. 2890.

orang anak perempuan dan seorang paman dari pihak ayah. Menurut orang yang menyimpang, anak perempuan itu memperoleh seperdua bagian, dan sisanya diberikan paman dari pihak ayah sebagai 'ashabah. Tetapi menurut kami, paman dari pihak ayah itu tidak mendapat bagian. Melainkan seluruh harta itu diberikan kepada anak perempuan tersebut sebagai fardh (bagiannya menurut ketentuan Al-Qur'an) dan radd (sisa setelah dikeluarkan fardh). Begitu pula, kalau posisi paman dari pihak ayah itu ditempati anak laki-laki paman dari pihak ayah. Seperti itu pula, kalau posisi anak perempuan itu ditempati dua orang anak perempuan. Kalau si mayit meninggalkan beberapa orang paman dari pihak ayah, beberapa orang bibi dari pihak ayah atau anak-anak laki-laki paman dari pihak ayah dan anak-anak perempuan paman dari pihak ayah, orang yang menyimpang dari kita menetapkan warisan itu hanya untuk kaum laki-laki di antara mereka, tidak kepada kaum perempuan karena adanya 'ashabah. Sedangkan kami menetapkan warisan itu untuk kaum laki-laki dan kaum perempuan. Masalah-masalah 'ashabah itu tidak terhitung banyaknya."[48]

Muhaqqiq Muhammad Jawâd Mughniyah berkata, "Seseorang lebih sayang kepada anaknya daripada kepada saudara-saudaranya." Ia memandang bahwa keberadaan anak, baik laki-laki maupun perempuan, merupakan kelanjutan dari keberadaannya. Dari sini, kami memandang banyak orang di tengah keluarga Libanon yang memiliki anak-anak perempuan saja yang beralih mazhab dari Ahlusunah kepada Syi'ah. Mereka melakukan hal itu bukan karena alasan apa-apa selain khawatir saudara-saudara atau paman mereka bersekutu dengan anak-anak mereka (dalam memperoleh warisan).

Kini, banyak dari kalangan Ahlusunah yang berpikir untuk membuang pendapat adanya 'ashabah dan mengambil pendapat mazhab Imamiyah berkaitan dengan adanya warisan kepada anak perempuan. Begitu juga, mereka beralih pendapat tentang tidak sahnya wasiat kepada ahli waris, mereka kini mengatakan itu sah seperti yang dianut mazhab Imamiyah. Sekalipun adanya kesepakatan di antara mazhab-mazhab itu mengenai tidak sah wasiat kepada ahli waris."[49] ❖

---

[48]*Al-Intishâr*, hal. 282.

[49]*Al-Fiqh 'alâ al-Madzâhib al-Khamsah*, hal. 517-518.

Masalah Keempat Belas:

Hukum Faraid Ketika Terjadi 'Aul

Kalau pewarisan dengan 'ashabah itu terjadi ketika fardh tidak menghabiskan seluruh harta pusaka, maka 'aul adalah kelebihan fardh atas harta pusaka. Kata itu diambil dari kata *'âla - ya'ûlu - 'awlan* yang berarti lebih. Atau, kata itu diambil dari kata *'awl* yang berarti *al-mayl* (kecenderungan). Di antaranya, kata itu digunakan dalam firman Allah SWT, *"Yang demikian itu lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya [*an ta'ûlû*]"* (QS. an-Nisâ' [4]: 3). Seakan-akan *farîdhah* itu adalah keaniayaan karena kecenderungan pada kejahatan terhadap para pemilik saham dengan dengan membebankan kekurangan terhadap mereka. Atau, kata itu diambil dari kata *'awl* yang berarti mengangkat. Seperti dikatakan, *'âlat an-nâqah dznabahâ* (unta itu mengangkat ekornya). hal itu disebabkan terangkatnya fardh karena bertambahnya saham. Bagaimanapun, 'aul itu merupakan lawan dari ta'shib.

Masalah 'aul, yakni kelebihan faraid atas saham tirkah, termasuk masalah-masalah baru yang tidak ada nasnya dari Rasulullah saw. 'Umar telah diuji dengan hal itu ketika pada masa kekhalifahannya seorang perempuan meninggal dunia. sedangkan ia memiliki seorang suami dan dua orang saudara perempuan. Kemudian ia mengumpulkan para sahabat dan berkata kepada mereka, "Allah SWT telah menetapkan fardh bagi suami, yaitu seperdua dan bagi dua orang saudara perempuan itu dua pertiga. Jika aku memulai memberikan bagian kepada suami, maka dua orang saudara itu tidak memperoleh hak yang semestinya. Sebaliknya, jika aku memulai memberikan bagian kepada dua orang saudara perempuan, maka suami itu tidak memperoleh haknya

yang semestinya. Karenanya, bermusyawarahlah untuk mencari jalan keluarnya bagiku." Kemudian ia menyepakati pendapat sebagian besar mereka[1] untuk menetapkan 'aul, yaitu membebankan pengurangan kepada semua ahli waris tanpa mendahulukan ashhabul furudh atas yang lain. Namun, pendapat itu ditentang oleh Ibn 'Abbâs. Ia mengatakan bahwa suami-istri itu mendapatkan seluruh haknya, dan kekurangan itu dibebankan kepada anak-anak perempuan.

Sejak masa itu, para fukaha terbagi ke dalam dua kelompok. mazhab-mazhab yang empat (Ahlusunah) dan mazhab-mazhab fiqih pendahulunya berpendapat adanya 'aul. Sedangkan Syi'ah imamiyah—tentu karena mengikuti Imam 'Alî as dan muridnya, Ibn 'Abbâs—berpandangan sebaliknya. Mereka membebankan kekurangan itu hanya kepada sebagian ahli waris sehingga tindakan mereka itu merupakan tarjih tanpa murajjih.

Ringkasan dari pendapat mazhab Syi'ah adalah bahwa harta pusaka itu jika tidak mencukupi saham-saham ahli waris, maka mereka yang berhak mendapatkan saham-saham yang telah ditegaskan, yaitu kedua orang tua dan suami-istri didahulukan atas anak-anak perempuan, dan saudara-saudara perempuan seibu didahulukan atas saudara-saudara perempuan sekandung atau seayah. Sisa dari saham-saham mereka diberikan kepada anak-anak perempuan dan saudara-saudara perempuan sekandung atau seayah. Ibn 'Abbâs ra berpendapat seperti ini. 'Athâ' bin Abî Rayâḥ juga berpendapat demikian.

Para fukaha Ahlusunah meriwayatkan pendapat ini dari Muhammad bin 'Alî bin Husain al-Bâqir as. Inilah pendapat Dâwûd bin 'Alî al-Ishbahânî. para fukaha yang lain mengatakan bahwa harta pusaka apabila tidak mencukupi saham-saham ahli waris, dibagi di antara mereka berdasarkan kadar saham mereka masing-masing. Hal serupa dilakukan dalam masalah utang dan wasiat ketika tirkah tidak mencukupinya. Yang menunjukkan kesahihan pendapat yang kami anut adalah ijmak sekelompok ulama terhadap masalah itu. Mereka tidak berbeda pendapat dalam masalah tersebut. Kami telah menjelaskan bahwa ijmak mereka merupakan hujah.[2]

---

[1]Atas apa yang dinukil Thâlib al-Anbârî, dua orang—yaitu 'Umar dan 'Abdullâh bin Mas'ûd—sepakat. Para sahabat dengan pemukanya adalah Imam 'Alî as memiliki pendapat yang berbeda. Akan tetapi, kekuatan eksekutif menghalangi mereka menerepkan pendapat mereka.

[2]*Al-Intishâr*, hal. 284.

Syekh ath-Thûsî berkata, "'Aul bagi kami adalah batal. Setiap masalah mengalami 'aul menurut pendapat mereka yang menyimpang. Pendapat kami dalam masalah itu berbeda dengan pendapat mereka."

Pendapat itu juga dikemukakan Ibn 'Abbâs. Ia membebankan kekurangan itu kepada anak-anak perempuan, cucu-cucu perempuan dari anak laki-laki, dan saudara-saudara sekandung atau seayah.

Pendapat yang sama dikemukakan Muhammad bin al-Hanafiyah, Muhammad bin 'Alî bin al-Husain bin 'Alî bin Abî Thâlib as, dan Dâwûd bin 'Alî. Sedangkan seluruh fukaha meng'aulkannya.[3]

Untuk menjelaskan pendapat tentang 'aul, tidak mengapa ditunjukkan salah satu dari masalah-masalah 'aul yang dikenal dengan *Ummul Farwah*[4]. Kami cukupkan dengan beberapa kasus ahli waris.

1. Suami dan dua orang saudara perempuan. Suami mendapat seperdua, yaitu tiga bagian dari enam bagian. Sedangkan dua saudara perempuan mendapat dua pertiga, yaitu empat bagian dari enam bagian. Jelas bahwa besarnya harta pusaka kurang dari seperdua + dua pertiga. Kalau dari enam bagian itu diambil seperduanya, sisanya tidak dua pertiga bagian. Demikian pula sebaliknya. Maka saham-saham itu di'aulkan menjadi tujuh bagian (3 + 4 = 7).

   Orang yang berpendapat adanya 'aul membagi tirkah menjadi tujuh saham dari enam saham. Maka suami mendapat tiga saham dan dua orang saudara perempuan mendapat empat saham, tetapi dari tujuh bagian. Dengan demikian, kekurangan dibebankan kepada semuanya. Karenanya, suami tidak mewarisi seperdua yang hakiki dan dua orang saudara perempuan pun tidak mewarisi dua pertiga yang hakiki. Melainkan masing-masing mendapatkan saham yang kurang dari besar saham yang semestinya.

2. Seperti kasus di atas—yaitu suami dan dua orang saudara perempuan (sekandung)—dan seorang saudara perempuan seibu yang fardhnya seperenam. Jelaslah bahwa jumlah tirkah itu kurang dari dua seperdua + pertiga + seperenam. Maka tirkah itu di'aulkan menjadi delapan saham (3 + 4 + 1 = 8).

---

[3] *Al-Khilâf*, kitab *al-Farâ'idh*, masalah 81.

[4] Apa yang kami sebutkan adalah kerabat dari Ummu Farwakh yang disebutkan dalam *al-Khilâf*.

Orang yang berpendapat adanya 'aul membebankan kekurangan itu kepada semuanya. Maka harta pusaka itu dibagi menjadi delapan saham. Suami mendapat tiga bagian, dua saudara perempuan (sekandung) mendapat empat bagian, dan seorang saudara perempuan seibu mendapat satu bagian, tetapi semuanya dari delapan saham. Karenanya suami tidak memperoleh seperdua, dua orang saudara perempuan (sekandung) tidak mendapat dua pertiga, dan seorang saudara seibu tidak mendapat seperenam.

3. Seperti kasus di atas—yaitu suami dan dua orang saudara perempuan (sekandung), dan seorang saudara perempuan seibu yang fardhnya seperenam—dan seorang saudara laki-laki seibu yang fardhnya juga seperenam. Maka fardh itu di'aulkan menjadi sembilan bagian (3 + 4 + 1 + 1 = 9).

   Suami mendapat tiga bagian, dua saudara perempuan (sekandung) mendapat empat bagian, seorang saudara perempuan seibu mendapat satu bagian, dan seorang saudara laki-laki seibu memperoleh satu bagian, tetapi semuanya dari sembilan saham, bukan dari tujuh saham. Karenanya suami tidak memperoleh seperdua, dua saudara perempuan (sekandung) tidak memperoleh dua pertiga, seorang saudara perempuan seibu tidak memperoleh seperenam, dan saudara laki-laki seibu tidak memperoleh seperenam, melainkan secara lafaz saja.

   Hal itu dinamakan *Ummul Farwakh* karena di'aulkan dengan bilangan ganjil dan juga dengan bilangan genap.

Terdapat satu masalah lain yang dinamakan masalah *al-minbariyah.* Masalah itu pernah ditanyakan kepada Imam 'Alî as ketika ia sedang berada di atas mimbar. Ketika itu, seorang laki-laki berdiri dan bertanya, "Wahai Amirul Mukminin, seorang laki-laki meninggal dunia dan meninggalkan dua orang anak perempuan, kedua orang tua, dan seorang istri, bagaimana pembagian warisnya?" Imam as menjawab, "Seperdelapan saham untuk perempuan menjadi sepersembilan." Maksudnya, menurut pendapat yang paling kuat, sahamnya menjadi sepersembilan.

Hal itu karena bilangan penyebut gabungan dari dua pertiga + seperenam + seperdelapan adalah 24. Maka dua pertiganya adalah 16, dua perenamnya adalah 8, dan seperdelapannya adalah 3. Ketika itu, fardh tersebut di'aulkan menjadi 27 saham (16 + 8 + 3 = 27).

Orang yang berpendapat adanya 'aul membebankan kekurangan itu kepada semua ashhabul furudh. Maka yang fardhnya dua pertiga memperoleh 16 saham, kedua orang tua memperoleh 8 saham, dan seorang istri memperoleh 3 saham dari 27 saham dari yang seharusnya 24 saham. Istri walaupun mendapat 3 saham, tetapi bukan dari 24 saham sehingga fardhnya seperdelapan yang hakiki, melainkan dari 27 saham, yaitu sepersembilan tirkah yang seharusnya 24 saham.[5]

Inilah teori 'aul dan penjelasannya secara mudah, tanpa menggunakan penghitungan yang rumit. Walau demikian, penjelasannya terperinci. Berikut ini kami kemukakan dalil-dalil[6] mereka yang berpendapat adanya 'aul.

Dari penjelasan Sayid al-Murtadhâ tampaklah bahwa mereka yang berpendapat adanya 'aul kadang-kadang sejalan dengan pendapat mazhab imamiyah dalam beberapa kasus, seperti seorang perempuan yang meninggal dunia meninggalkan dua orang anak perempuan, kedua orang tua, dan seorang suami. Jumlah harta peninggalannya kurang dari dua pertiga + dua perenam + seperempat. Kita dapat melakukan beberapa hal berikut; membebankan kekurangan itu pada masing-masing saham ini atau pada sebagiannya. Umat telah sepakat bahwa dua orang anak perempuan mendapat pengurangan saham, tanpa diragukan. Maka kita harus memberikan kepada kedua orang tua itu seperenam dan kepada suami itu seperempat. sedangkan sisanya untuk dua orang anak perempuan. Kekurangan itu hanya dibebankan kepada mereka karena mereka boleh mendapat pengurangan menurut ijmak.[7]

Dalil-dalil Mereka yang Berpendapat Adanya 'Aul

Mereka yang berpendapat adanya 'aul berdalil dengan beberapa alasan berikut:

1. Orang-orang yang berutang membagi harta pusaka menurut kadar keterbatasan bagian itu dari utang mereka. Demikian pula, para ahli waris, semuanya berhak atas harta pusaka itu.

   Catatan: Hal itu merupakan qiyas *ma'al fâriq,* karena utang bergantung pada jaminan, sedangkan tirkah seperti boroug

---

[5]Saham istri adalah 3/27 = 1/9. Gabungan saham itu adalah: 16 + 8 + 3 = 27.

[6]Kami mengambil tiga dalil pertama dari *al-Mughnî,* 6/242 dengan perincian dari kami.

[7]*Al-Intishâr,* hal. 284.

bagi kreditur. Dengan kata lain, utang itu bergantung pada harta pusaka sebagai ketergantungan kepemilikan (*istihqâq*), bukan ketergantungan keterbatasan (*inhishâr*). Kalau mereka tidak memenuhi hak kreditur, maka kreditur itu dapat mengambil-alih harta pusaka itu dan pemenuhan tuntutannya melalui penyitaan. Kalau mereka melunasi utang bukan dari harta pusaka, maka kreditur tidak boleh menolak. Oleh karena itu, tidaklah mustahil kalau seseorang memiliki utang kepada orang pertama seribu, kepada orang kedua dua ribu, dan kepada orang ketiga sepuluh ribu, dan utang itu menjadi berlipat ganda dari jumlah harta pusaka. Sebab, debitur telah menggunakan harta orang lain melalui peminjaman atau kredit. Maka ia menjadi debitur dengan harta yang digunakannya, baik kadarnya sebesar hartanya, lebih dari hartanya maupun kurang dari hartanya. Tidak ada masalah dalam keterkaitan berlipatgandanya harta pusaka dengan jaminan karena ia memadai lebih dari itu.

Adapun saham-saham warisan hanya berkaitan dengan harta pusaka dan benda yang diwariskan. Mustahil harta itu mencakup seperdua + seperdua + dua pertiga. Pemilikan atas warisan dari harta pusaka dengan jumlah fardh sebesar ini tidaklah masuk akal. Karenanya, saham-saham itu harus diubah dengan bentuk lain yang dapat tercukupi dari harta pusaka agar sebagian dalil furudh tidak dimutlakkan mencakup dua hal, yaitu keterpisahan dan penggabungan sehingga tidak menjadi mustahil. Akan dikemukakan kepada Anda penjelasan tentang apa yang mengandung pemutlakan keadaan pengabungan dengan furudh yang lain dan apa yang tidak mengandung pemutlakan.

Para sahabat kami telah menjelaskan secara terperinci berbagai aspek dalam mengkritik dalil ini. Berikut ini kami sebutkan yang terpenting di antaranya.

Al-Murtadhâ berkata, "Apa yang mereka katakan tentang 'aul, yaitu jika si mayit memiliki utang tetapi harta pusaka tidak memadai untuk melunasinya, maka harta pusaka itu harus dibagi di antara para kreditur menurut kadar piutang mereka tanpa membebankan kekurangan kepada sebagian mereka. Hal itu karena para kreditur adalah sama dalam kewajiban pelunasan harta mereka dari harta pusaka si mayit. Dalam hal itu, seorang kreditur tidak memiliki keistimewaan daripada kreditur yang lain. Jika harta pusaka itu memadai, hak-hak mereka ter-

penuhi. Tetapi jika harta pusaka itu tidak mencukupi, maka mereka saling membaginya. Namun, tidak demikian dalam masalah-masalah 'aul. Sebab, telah kami jelaskan bahwa sebagian ahli waris lebih pantas untuk mendapat pengurangan jumlah saham daripada ahli waris yang lain. Kedudukan mereka tidak sama, tidak seperti para kreditur. Kedua hal itu berbeda."[8]

2. Pembayaran dengan cicilan dengan adanya keterbatasan-keterbatasan ini harus dilakukan dalam wasiat kepada semua. Maka dalam waris pun seperti itu. Gabungan dari keduanya adalah semua berhak atas harta pusaka itu. Kalau seseorang memberikan wasiat kepada Zaid seribu, kepada 'Umar sepuluh ribu, dan kepada Bakar dua puluh ribu, sementara itu sepertiganya tidak memadai jumlah itu, maka pengurangan dibebankan pada semua menurut kadar saham mereka.

   Catatan: Ketentuan itu tidak dapat diterima menjadi landasan qiyas sebelum tampak keadaan sesuatu yang diqiyaskan padanya. Bahkan, menurut ketentuan itu, wasiat diberikan menurut skala prioritas menurut urutannya hingga harta itu habis dibagi. Sedangkan bagi mereka yang tidak tercukupi dari sepertiga harta itu gugur haknya. Sebab, ia memberikan wasiat dengan sesuatu yang tidak dimilikinya maka wasiatnya batal.

   Benar, kalau ia menyebutkan semua nama, seperti apabila ia mengatakan, "'Zaid, 'Umar, dan Bakar masing-masing mendapat seribu," tetapi harta peninggalannya tidak mencukupi, maka tidak diragukan bahwa pengurangan dikenakan kepada semuanya. Perbedaan contoh ini dan contoh di atas adalah penjelasan pemberi wasiat tentang 'aul. Kalau penjelasan seperti itu dalam syariat—kami menyimpang dulu dari apa yang akan dijelaskan kepada Anda—harus diikuti maka mengapa dilakukan qiyas sesuatu yang tidak terkandung dalam penjelasan tersebut.

3. Kekurangan itu harus dibebankan kepada ahli waris seperti halnya kelebihan saham. Menurut orang yang berpendapat adanya 'aul, kekurangan itu dikenakan kepada semua ahli waris. Sedangkan menurut yang lain, kekurangan itu dibebankan kepada sebagian ahli waris. Akan tetapi, ini merupakan tarjih tanpa murajjah.

   Catatan: Menghilangkan kemustahilan pembagian waris dengan membebankan kekurangan kepada semua ahli waris

---

[8]*Al-Intishâr,* hal. 285.

merupakan upaya menjaga kesahihan pokok pensyariatannya. Adalah sah seseorang memiliki seperdua dari harta pusaka itu, yang lain memiliki seperdua yang lain, dan orang ketiga memiliki dua pertiganya. Tetapi Anda telah mengetahui bahwa hal itu tidak benar. Harta pusaka itu tidak mencukup furudh tersebut. Karena penetapannya tidak benar, pada gilirannya tidak sampai pada pembebanan kekurangan atas semua ahli waris dan pembentukan 'aul. Membebankan kekurangan itu kepada semua berarti penyimpangan dari fardh dan pengakuan bahwa dalam hal itu tidak ada seperdua, seperdua, dan sepertiga, sebagaimana akan tampak dalam penjelasan dalil-dalil mereka yang berpendapat batalnya 'aul.

Di samping itu, adanya kemungkinan yang ditunjukkan Imam Amirul Mukminin dan muridnya, Ibn 'Abbâs—akan dikemukakan kemudian pendapat mereka—, serta keluarga suci (ahlulbait).

4. Abû Thâlib al-Anbârî[9] meriwayatkan hadis melalui sanadnya dari Samâk dari 'Ubaidah as-Sulmânî: 'Alî as sedang berada di atas mimbar. Kemudian seseorang berdiri dan bertanya, "Wahai Amirul Mukminin, seorang laki-laki meninggal dunia dan meninggalkan dua orang anak perempuan, kedua orang tua, dan seorang istri, bagaimana pembagian warisnya?" Imam as menjawab, "Seperdelapan saham perempuan itu menjadi sepersembilan." Mereka mengatakan, "Ini merupakan penjelaan tentang 'aul, karena kalian mengatakan bahwa saham itu tidak boleh kurang dari seperdelapan, tetapi Imam as menetapkan seperdelapan menjadi sepersembilan."[10]

Bagian akhir hadis itu menunjukkan bahwa Imam menyebutkannya sebagai persetujuan terhadap pendapat yang berlaku pada masa itu. Jika tidak, siapa yang tidak mengetahui bahwa Imam dan keluarganya yang suci serta pengikut jalan mereka menolak 'aul dengan sungguh-sungguh. Berikut ini komentarnya.

---

[9]Ia adalah 'Ubaidullâh bin Abî Zaid Ahmad bin Ya'qûb bin Nashr al-Anbârî seorang syekh dari sahabat-sahabat kami. ia seorang perawi yang *tsiqqat* dan ulama hadis. Ia datang dari al-Wâqifah dan wafat pada tahun 356 H. Bacalah biografinya dalam *Rijâl an-najâsyî*, 2/41, no. 615, *Tanqîh al-Maqâl*, dan lain-lain. Dialah yang meriwayatkan khabar dusta terhadap Ibn 'abbâs dalam riwayat tentang 'ashabah. Hal itu pun telah dijelaskan.

[10]Saham istri adalah: 3/27 = 1/9. Gabungan saham itu adalah: 16 + 8 + 3 = 27.

Saya bertanya kepada 'Ubaidah, "Mengapa demikian?" Ia menjawab, "pada masa kekhalifahan 'Umar bin al-Khaththâb terjadi suatu kasus tentang faraid, tetapi ia tidak tahu apa yang harus diperbuatnya. Ia berkata, 'Dua anak perempuan itu mendapat dua pertiga, kedua orang tua mendapat dua perenam, dan seorang istri mendapat seperdelapan. Seperdelapan ini merupakan sisa setelah diberikan bagian untuk kedua orang tua dan dua orang anak perempuan." Para sahabat Muhammad saw berkata kepadanya, "Berikanlah kepada mereka fardh mereka; untuk kedua orang tua seperenam, untuk istri seperdelapan, dan sisanya untuk kedua anak perempuan." Ia bertanya, "Bukankah bagian mereka (dua anak perempuan itu) dua pertiga?" 'Alî bin Abî Thâlib berkata kepadanya, "Mereka berdua memperoleh sisanya." Tetapi 'Umar dan Ibn Mas'ûd menolaknya. Kemudian 'Alî as berkata menurut pendapat 'Umar. 'Ubaidah berkata, "Setelah itu, sekelompok sahabat 'Alî as memberitahukan kepadaku tentang kasus seperti itu bahwa suami memperoleh seperempat ketika bersamanya ada dua anak perempuan, kedua orang tua mendapat dua perenam, dan sisanya diberikan kepada dua anak perempuan. Inilah yang benar walaupun kaum kami menolaknya."[11]

Dari hadis itu dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, 'Ali dan para sahabat Nabi saw yang lain, kecuali dua orang berpendapat yang bertentangan dalam masalah *'aul* dan tersebarnya *'aul* itu karena ketika itu Khalifah mendukung hal tersebut.

Kedua, pada dasarnya, Imam 'Ali as mengamalkan pendapatnya dan membebankan kekurangan itu hanya kepada kedua anak perempuan itu. Berdasarkan hal itu, yang dimaksud dengan ucapannya "Kemudian Imam 'ali as berkata menurut pendapat 'Umar". Hanyalah sebagai basa-basi belaka. Jika tidak, berarti bagian akhir hadis itu bertentangan dengan isi hadis tersebut.

Hingga di sini, selesailah kajian terhadap dalil-dalil mereka yang berpendapat adanya 'aul. Kini, akan kami kemukakan dalil-dalil mereka yang menolaknya.

Dalil-dalil Mereka yang Menolak 'Aul

1. Mustahil Allah menjadikan dalam harta pusaka itu seperdua + sepertiga, atau dua pertiga + seperdua, dan penjumlahan lain-

[11]*Al-Wasâ'il,* 17, bab 7, dalam bab-bab *Mûjibât al-irts,* hadis no. 14. Silakan lihat *at-Tahdzîb* karya Syekh ath-Thâ'ifah, 9/259, hadis no. 971.

nya yang tidak sesuai (dengan jumlah harta tersebut). Jika tidak, tentu Dia tidak tahu atau berbuat kesia-siaan. Mahatinggi Allah dari berbuat demikian.

2. Pendapat adanya 'aul menimbulkan ketidakkonsistenan dan anggapan ketidaktahuan. Tentang ketidakkonsistenan, hal itu telah kami jelaskan ketika menjelaskan pendapat adanya 'aul. Yaitu, bahwa apabila seseorang meninggal dunia dan meninggalkan kedua orang tua, dua anak perempuan, dan seorang suami, maka kami katakan bahwa fardh mereka diambil dari dua belas bagian. Artinya, kedua orang tua memperoleh empat perdua belas bagian, dua orang anak perempuan memperoleh delapan perdua belas bagian, dan suami memperoleh tiga perdua belas bagian. Apabila pembagian itu kita 'aulkan menjadi lima belas, maka kita berikan kepada kedua orang tua empat perlima belas bagian, kepada dua orang anak perempuan delapan perlima belas bagian, dan kepada suami tiga perlima belas bagian. Kita memberikan kepada kedua orang tua itu seperlima + sepertiga bagian dari yang seharusnya sepertiga, kepada suami sepelima bagian dari yang seharusnya seperempat bagian, dan kepada dua orang anak perempuan sepertiga + seperlima bagian dari yang seharusnya dua pertiga. Hal itu merupakan ketidakkonsistenan.

   Adapun adanya anggapan ketidaktahuan, karena Allah SWT menyebutkan seperlima + sepertiga sebagai sepertiga, seperlima sebagai seperempat, dan sepertiga + seperlima sebagai dua pertiga.[12]

   Sepantasnya kedua dalil itu menentukan satu bentuk dalil yang terbentuk dari masalah hakiki dengan mengatakan bahwa apabila Allah SWT menjadikan dalam harta itu jumlah dua perdua + sepertiga, maka ada dua konsekuensi. *Pertama,* apabila hal itu ditetapkan tanpa menyertakan penyelesaian—dengan 'aul, misalnya—, maka sebagai konsekuensinya akan muncul anggapan bahwa Allah tidak tahu atau melakukan perbuatan sia-sia. Mahatingi Allah dari berbuat demikian. *Kedua,* apabila menetapkannya dengan menyertakan penyelesaian seperti dengan 'aul, hal itu menimbulkan ketidakkonsistenan

---

[12]Saham kedua orang tua adalah: 1/5 x 1/3 + 1/5 = 1/15 + 3/15 = 4/15. Gabungan saham itu adalah: 8 + 3 + 2 + 2 = 15.

Saham dua anak perempuan adalah: 1/3 + 1/5 = 5/15 + 3/15 = 8/15.

Saham istri adalah" 3/15 = 1/5.

antara perkataan dan perbuatan, dan adanya anggapan ketidaktahuan karena hal itu merupakan kejelekan.

3. Pendapat adanya 'aul menyebabkan diutamakannya perempuan atas laki-laki dalam beberapa kasus. Jelas, hal itu bertentangan dengan syariat Islam. Kasus-kasus tersebut di antaranya sebagai berikut:
   a. Apabila seorang perempuan meninggal dunia dan meninggalkan seorang suami, kedua orang tua, dan seorang anak laki-laki.
   b. Apabila seorang perempuan meninggal dunia dan meninggalkan seorang suami, dua orang saudara perempuan seibu, dan seorang saudara laki-laki seayah.

Penjelasannya: Kalau seorang perempuan meninggal dunia dan meninggalkan seorang suami dan kedua orang tua, maka menurut lahiriah nas, kepada suami diberikan seperdua yakni tiga perenam bagian, kepada ibu diberikan dua perenam bagian, dan kepada ayah diberikan seperenam bagian. Akan tetapi, beberapa mazhab tidak mengamalkan lahiriah nas tersebut karena hal itu menyebabkan diutamakannya perempuan atas laki-laki.

Dalam kedua kasus di atas, menurut pendapat yang mengatakan adanya 'aul, hal itu menyebabkan mereka mengutamakan perempuan atas laki-laki dengan penjelasan sebagai berikut.

Dalam kasus pertama, mereka harus memberikan seperempat bagian kepada suami, dua perenam bagian kepada kedua orang tua, dan sisanya yakni lima perdua belas bagian diberikan kepada seorang anak laki-laki.

Dalam kasus kedua, mereka harus memberikan seperdua bagian kepada suami, sepertiga bagian kepada dua orang saudara perempuan, dan sisanya seperenam bagian diberikan kepada saudara laki-laki tanpa 'aul.

Akan tetapi, kalau kedudukan anak laki-laki itu digantikan dengan anak perempuan dan saudara laki-laki seayah digantikan dengan saudara perempuan seayah, keduanya mendapat bagian yang lebih besar daripada yang telah disebutkan di atas.

Hal itu menyebabkan dilakukannya 'aul dalam kedua kasus tersebut dan pengurangan dibebankan kepada semua. Jika Anda ingin mengetahuinya kebih jelas, silakan lihat pada catatan kaki.[13]

---

[13]Kalau seorang anak laki-laki: 12 - 7 = 5; 3 + 2 + 2 = 7.

Penyelesaian Masalah Ini

Imam 'Ali as mencela pendapat yang mengatakan adanya 'aul. Ia mengatakan, "Yang dapat menghitung pasir dalam gundukan mengetahui bahwa saham itu tidak di'aulkan menjadi enam. Kalau mereka memperhatikannya, saham itu tidak menjadi enam."[14] Dari para imam ahlulbait as juga sering terdengar ungkapan, "Saham itu tidak di'aulkan."[15]

Tentang sejarah munculnya 'aul disebutkan dalam riwayat dari Ibn 'Abbâs dan dijelaskan penyelesaian yang ditempuh murid Imam 'Ali ini dalam riwayat dalam riwayat 'Ubaidullâh bin 'Abdullâh. Berikut ini teksnya:

Pada suatu hari, aku duduk-duduk bersama Ibn 'Abbâs. Ia menjelaskan masalah faraid dalam harta warisan. Ibn 'Abbâs berkata, "Tahukah kamu, Allah SWT yang dapat menghitung jumlah pasir dalam gundukan itu menetapkan dalam suatu harta seperdua + seperdua + sepertiga. Dua perdua itu sudah meliputi seluruh harta tersebut, lalu di mana yang sepertiganya?"

Zafr bin Aus al-Bashrî bertanya kepadanya, 'Siapa yang pertama kali melakukan 'aul dalam faraid?'

Ibn 'Abbâs menjawab, "'Umar bin al-Khaththâb ketika diajukan kepadanya masalah faraid dan masing-masing ahli waris mempertahankan bagiannya maka ia berkata, 'Demi Allah, aku tidak tahu siapa di antara kalian yang didahulukan Allah dan siapa di antara kalian yang diakhirkan. Aku tidak menemukan sesuatu yang lebih memuaskan daripada membagikan harta itu kepada kalian secara proporsional. Kepada setiap pemilik saham diberlakukan 'aul faraid.' Demi Allah, kalau ia mendahulukan orang yang didahulukan Allah dan mengakhirkan orang yang Dia akhirkan, tentu tidak akan terjadi 'aul di dalam faraid."

Zafr bertanya lagi, "Siapa yang didahulukan dan siapa yang diakhirkan?"

Kalau kedudukan seorang anak laki-laki ditempati oleh anak perempuan, tentu bagiannya lebih besar daripada bagian anak laki-laki: 5/12 > 2/13. Untuk anak perempuan: 2/12 = 1/6.

Kalau ahli waris itu adalah saudara laki-laki seayah: 6 - 5 = 1; 3 + 2 = 5.

Kalau kedudukan seorang saudara laki-laki seayah ditempati oleh seorang saudara perempuan seayah, maka saham saudara perempuan seayah: 3/8 dan saham saudara laki-laki seayah: 1/6; 3 + 2 + 3 = 8; 1/6 > 3/8.

[14]*Al-Wasâ'il*, 17, bab 6 dalam bab-bab *Mûjibât al-irts*, hadis no. 7, 9, dan 14.

[15]*Ibid.*, hadis no. 1, 2, 3, 5, 7, 8, 10, 11, 12, 15, dan 16.

Ibn 'Abbâs menjawab, "Setiap bagian *farîdhah* (yang ditentukan) tidak Allah turunkan dari suatu farîdhah kecuali kepada farîdhah yang lain. Inilah yang didahulukan Allah. Yang diakhirkan ialah setiap farîdhah jika kurang dari fardhnya maka tidak ada baginya kecuali sisanya. Itulah yang diakhirkan. Yang didahulukan itu adalah: suami memperoleh seperdua, apabila masuk kepadanya sesuatu yang mengurangi bagiannya, maka bagiannya kembali menjadi seperempat dan tidak ada sesuatu pun yang akan menguranginya lagi. Istri memperoleh seperempat. Namun, apabila masuk sesuatu yang menguranginya, bagiannya menjadi seperdelapan tanpa ada sesuatu pun yang akan menguranginya lagi. Ibu memperoleh sepertiga. Tetapi apabila masuk sesuatu yang menguranginya, bagiannya menjadi seperenam tanpa ada sesuatu pun yang akan menguranginya. Inilah faraid yang didahulukan Allah. Adapun faraid yang diakhirkan sebagai berikut: faridhah anak-anak perempuan dan saudara-saudara perempuan adalah seperdua dan dua pertiga. Apabila jumlah faraid kurang dari itu maka mereka tidak memperoleh bagian kecuali jika ada sisa. Inilah yang diakhirkan. Apabila bergabung antara yang didahulukan dan yang diakhirkan maka dimulai dari yang didahulukan, lalu berikan haknya secara penuh. Jika ada sisa, maka sisa tersebut diberikan kepada orang-orang yang diakhirkan. Tetapi jika tidak ada sisa, mereka tidak memperoleh bagian apa-apa."[16]

Dalam penjelasan dari Ibn 'Abbâs tersebut terdapat kelompok-kelompok yang tidak mendapat pengurangan bagian. Mereka itu adalah: *pertama*, suami; *kedua*, istri; *ketiga*, ibu. Mereka bersekutu, bahwa mereka tidak diturunkan dari suatu faridhah kecuali pada faridhah yang lain. Ini pertanda bahwa saham mereka sudah ditentukan, tidak boleh dikurangi.

Ibn 'Abbâs juga menyebutkan saudara laki-laki dan saudara perempuan seibu, karena mereka pun tidak diturunkan dari suatu saham (sepertiga) kecuali pada saham yang lain. Semuanya tercakup dalam ucapan Amirul Mukminin as. Abû 'Amr al-'Abd meriwayatkan hadis dari 'Alî bin Abî Thalib bahwa ia pernah berkata, "Faraid itu dari enam saham, yaitu dua pertiga ada empat saham, seperdua ada tiga saham, sepertiga ada dua saham, seperempat ada satu setengah saham, dan seperdelapan ada tiga perempat saham. Tidak ada yang mewarisi ketika bersamanya anak

---

[16]*Ibid.*, hadis no. 6. Silakan lihat *al-Mustadrak* karya al-Hâkim, 4/240, kitab *al-Farâ'idh*. Hadis itu sahih menurut syarat Muslim. Adz-Dzahabî juga mengutipkan dalam *Talkhîs*-nya dan menyetujui kesahihannya.

kecuali kedua orang tua, suami, dan istri. Tidak ada yang menghalangi ibu untuk memperoleh sepertiga bagian kecuali anak dan saudara laki-laki. Suami tidak memperoleh lebih dari seperdua dan tidak kurang dari seperempat. Istri tidak memperoleh lebih dari seperempat dan tidak kurang dari seperdelapan. Jika istri berjumlah empat orang atau kurang, dalam hal ini mereka menempati kedudukan yang sama. Saudara seibu tidak memperoleh lebih dari sepertiga dan tidak kurang dari seperenam. Dalam hal ini mereka menempati kedudukan yang sama baik laki-laki maupun perempuan. Mereka pun tidak terhalang untuk memperoleh sepertiga kecuali oleh anak dan ayah. Adapun denda ditanggung bersama di antara orang-orang yang memperoleh warisan.[17]

Benar. Abû Nashîr meriwayatkan hadis dari Abû 'Abdillâh as bahwa ia berkata, "Ada empat orang yang tidak tersentuh pengurangan dalam warisan, yaitu kedua orang tua, suami, dan perempuan (istri)."[18] karena yang dimaksud dengan perempuan (*al-mar'ah*) adalah istri, maka harus dibatasi riwayat tentang *kalâlah* ibu. Apabila mereka itu termasuk orang-orang yang didahulukan Allah dan kepada mereka tidak dikenakan pengurangan, maka mereka yang diakhirkan Allah adalah seorang anak perempuan, dua orang anak perempuan, kerabat dari pihak ayah dan ibu atau ibu saja, baik seorang saudara perempuan maupun beberapa orang saudara perempuan.

Muhammad bin Muslim meriwayatkan hadis dari Abû Ja'far as: Aku bertanya kepada Abû Ja'far as, "Apa pendapat Anda tentang seorang perempuan yang meninggal dunia dan meninggalkan suami, beberapa orang saudara laki-laki seibu, beberapa orang saudara laki-laki seayah, dan beberapa orang saudara perempuan seayah?" Abû Ja'far as menjawab, "Suami memperoleh seperdua tiga saham, beberapa orang saudara laki-laki seibu memperoleh sepertiga dua saham, dalam hal ini laki-laki dan perempuan sama. Sisanya diberikan kepada saudara-saudara laki-laki seayah dan saudara-saudara perempuan seayah. Allah SWT berfirman, *Laki-laki memperoleh dua bagian perempuan.* Sebab, saham itu tidak di'aul dan karena bagian suami tidak kurang dari seperdua dan bagian saudara-saudara laki-laki seibu tidak kurang dari sepertiga. Jika lebih dari itu, mereka bersekutu dalam sepertiga.[19]

---

[17]*Al-Wasâ'il*, 17, bab 7 dalam bab-bab *Mûjibât al-irts*, hadis no. 12, 3, 17, dan 15.
[18]*Ibid.*
[19]*Ibid.*

Terdapat ungkapan yang indah di dalam riwayat ash-Shadûq dalam *'Uyûn al-Akhbâr* yang diriwayatkan dari ar-Ridhâ as dalam suratnya kepada al-Ma'mûn, yaitu: "Pemilik saham lebih berhak daripada orang yang tidak memiliki saham."[20]

Perbedaan antara Anak Perempuan dan *Kalâlah* Ibu

Kini tinggal pembahasan tentang masuknya seorang anak perempuan, beberapa orang anak perempuan, seorang saudara perempuan, dan beberapa orang saudara perempuan ke dalam kelompok orang-orang yang dikenai pengurangan, tetapi saudara perempuan dan saudara laki-laki seibu tidak masuk ke dalamnya. Padahal, ketiga kelompok itu berada dalam satu tingkatan.

Maka seorang anak perempuan dan beberapa orang anak perempuan memperoleh seperdua dan dua pertiga; beberapa saudara perempuan memperoleh seperdua dan dua pertiga; *kalâlah* ibu memperoleh sepertiga dan seperenam. Apa perbedaan antara kelompok ketiga dan dua kelompok pertama?

Jawabannya akan menjadi jelas dengan penjelasan berikut. Masuknya saudara laki-laki ke dalam *kalâlah* ibu tidak menyebabkan *kalâlah* itu keluar dari kapasitasnya sebagai pewaris fardh. Seorang dari mereka, baik laki-laki maupun perempuan, memperoleh seperenam. Lebih dari seorang dari mereka, baik laki-laki maupun perempuan, atau laki-laki dan perempuan, memperoleh seperenam yang dibagi di antara mereka secara sama rata.

Ini berbeda dengan dua kelompok pertama. Maka seorang anak perempuan dan seorang saudara perempuan yang belum berkeluarga memperoleh seperdua. Kalau mereka itu lebih dari seorang, mereka memperoleh dua pertiga. Kalau seorang saudara laki-laki bergabung dengan mereka, maka laki-laki memperoleh dua bagian perempuan di dalam kedua kelompok itu, yakni mereka tidak mewarisi sebagai ashhabul furudh, melainkan sebagai kerabat.

Berdasarkan hal itu, *kalâlah* ibu merupakan pewaris mutlak fardh, yang tidak mewarisi kecuali sebagai ashhabul furudh. Ini berbeda dengan seorang anak perempuan dan selebihnya atau seorang saudara perempuan dan selebihnya. Kadang-kadang mereka mewarisi sebagai kerabat. Hal itu terjadi apabila kepada mereka bergabung seorang saudara laki-laki.

Jika Anda telah memahami apa yang telah kami jelaskan, kami akan menjelaskan hal berikut.

---

[20] *Ibid.*

Kalâlah ibu mewarisi fardh secara mutlak baik mereka itu bersama seorang laki-laki maupun tidak, baik mereka itu tersendiri dalam tingkatan warisan maupun tidak. Kalau tidak ada ahli waris selain mereka, mereka mewarisi sepertiga fardh, dan sisanya merupakan *radd.* Dalam keadaan apa pun bagian mereka tidak berkurang kalau tidak bertambah ketika ada radd. Ini menunjukkan bahwa tidak ada pengurangan ketika jumlah harta pusaka tidak mencukupi.

Ringkasnya, kami tidak melihat pada mereka ada penghilangan fardh dalam keadaan apa pun dan tidak ada pengurangan ketika keadaan berkembang sedemikian rupa. Ini berbeda dengan seorang anak perempuan dan seorang saudara perempuan kalau ke dalam kelompok mereka masuk seorang saudara laki-laki. Fardh itu berubah dari seperdua atau dua pertiga menjadi sejumlah yang tersisa setelah dibagikan saham yang lain, seperti kedua orang tua atau *kalâlah* ibu. Kemudian mereka berbagi sepertiga-sepertiga. Bagian seorang anak perempuan, atau beberapa orang anak perempuan, atau seorang saudara perempuan dan beberapa orang saudara perempuan berkurang banyak dari seperdua dan dua pertiga. Ini pertanda bolehnya membebankan pengurangan kepada mereka apabila jumlah harta pusaka tidak mencukupi.

Dengan kata lain, *kalâlah* ibu selamanya mewarisi fardh apabila tersendiri. Adapun dua kelompok pertama mewarisi fardh kadang-kadang saja, seperti apabila di antara mereka terdapat seorang saudara laki-laki. Kadang-kadang mereka mewarisi sebagai kerabat saja, seperti apabila bergabung bersama mereka seorang saudara laki-laki. Demikian pula, *kalâlah* ibu tidak dikenai pengurangan dan bagian mereka pun tidak berkurang dari sepertiga dan seperenam. Ini berbeda dengan dua kelompok terakhir. Bagian mereka berkurang dari seperdua dan dua pertiga.

Barangkali, apa yang kami bahas ini, dijelaskan juga oleh penulis kitab Al-Jawâhîr. Ia berkata, "Selain orang yang berkerabat dengan ibu yang tidak mewarisi kecuali fardh. Berbeda dengan yang lainnya, ia kadang-kadang mewarisi fardh dan kadang-kadang mewarisi sebagai kerabat, seperti seorang anak perempuan dan dua orang anak perempuan yang apabila bergabung bersama mereka, bagian mereka berkurang dari seperdua atau dua pertiga berdasarkan nas ayat tersebut. Karena, ketika itu bagian laki-laki adalah dua bagian perempuan."[21]

---

[21]*Al-Jawâhir*, 39/110 dan komentar Jamâluddîn atas *ar-Rawdhah al-Bahyah*, 2/297, dalam catatan pinggir kitab tersebut.

Al-'Amilî berkata, "Pengurangan itu dikenakan kepada seorang anak perempuan dan beberapa anak perempuan, karena apabila bergabung bersama mereka dua orang anak laki-laki, kadang-kadang bagian mereka berkurang dari sepersepuluh atau seperduanya berdasarkan nas ayat: *bagi laki-laki dua bagian perempuan.* Demikian pula halnya dalam kasus seorang saudara perempuan dan beberapa orang saudara perempuan dari pihak ayah atau dari pihak ayah dan ibu."[22]

Al-Muhaqqiq berkata, "Pengurangan itu dikenakan kepada ayah atau seorang anak perempuan atau dua orang anak perempuan atau seorang saudara perempuan dan beberapa orang saudara perempuan sekandung atau seayah. Tetapi pengurangan itu tidak dikenakan kepada seorang saudara perempuan dan beberapa orang saudara perempuan seibu."

Dalam kitab *al-Qawâ'id*[23] Allamah tidak menyebutkan "ayah". Itu benar karena pembahasan dalam masalah ini adalah tentang penambahan fardh atas tirkah (harta pusaka). Maka pembahasan ini berkenaan dengan didahulukannya sebagian ashhabul furudh atas sebagian yang lain. Adapun ahli waris yang bukan ashhabul furudh adalah di luar pembahasan. Ayah juga demikian, karena bersamanya ada anak si mayit, fardh-nya tidak berkurang dari seperenam.[24] Padahal, kalau tidak ada si mayit, ia tidak berhak mendapat fardh. Sebaliknya dengan ibu, karena ibu termasuk ashhabul furudh secara mutlak.

Untuk mengetahui bahwa penyebab terjadinya 'aul itu adalah suami atau istri apabila salah seorang di antara mereka bergabung bersama seorang anak perempuan atau beberapa orang anak perempuan, atau bersama seorang saudara perempuan atau beberapa orang saudara perempuan sekandung atau seayah. Jika tidak, tentu tidak terjadi 'aul.

Berdasarkan hal itu, terjadi kasus-kasus berikut.

1. Kalau istri meninggal dunia dan meninggalkan seorang suami, kedua orang tua, dan seorang anak perempuan, pengurangan hanya dikenakan kepada seorang anak perempuan setelah dibagikan yang seperempat dan seperenam.
2. Kalau istri meninggal dunia dan meninggalkan seorang suami, salah seorang dari kedua orang tua, dan dua orang anak

[22]*Miftâh al-Karâmah*, 8/120.
[23]*Ibid.*
[24]*Al-Wasâ'il*, 17, bab 7 dalam bab-bab *Mûjibât al-irts*, hadis no. 2, 4, dan 10.

perempuan, pengurangan hanya dikenakan kepada dua orang anak perempuan itu setelah dibagikan yang seperempat dan dua perenam.

3. Kalau suami meninggal dunia an meninggalkan seorang istri, kedua orang tua, dan dua orang anak perempuan, pengurangan hanya dikenakan kepada dua orang anak perempuan itu setelah dibagikan yang seperempat dan dua perenam.
4. Kalau istri meninggal dunia dan meninggalkan seorang suami bersama *kalâlah* ibu dan seorang saudara perempuan atau beberapa orang saudara perempuan sekandung atau seayah, pengurangan dikenakan kepada seorang saudara perempuan atau beberapa orang saudara perempuan setelah dibagikan yang seperdua dan seperenam apabila kalalah itu seorang, atau setelah dibagi yang sepertiga apabila *kalâlah* itu lebih dari seorang.

Beberapa Catatan Penting

1. Hadis-hadis yang diriwayatkan dari Ibn 'Abbâs menunjukkan bahwa "tinta umat" (orang yang sangat dalam ilmunya—pent.) itu benar-benar membatalkan 'aul hingga ia bersedia untuk bersumpah (bermubahalah). Ibn Qudâmah berkata, "Diriwayatkan dari Ibn 'Abbâs bahwa ia berkata tentang seorang suami, seorang saudara perempuan, dan seorang ibu, "Siapa yang ingin bermubahalah denganku, bahwa masalah-masalah ini tidak dikenai 'aul. Sesungguhnya Zat yang dapat menghitung jumlah pasir dalam sebuah gundukan sangat adil sehingga tidak menjadikan dalam sebuah harta peninggalan itu seperdua + seperdua + sepertiga bagian. Dua perdua ini saja sudah menghabiskan seluruh harta tersebut. Lalu, di mana bagian yang sepertiga itu?" Karenanya, kemudian masalah ini disebut masalah mubahalah.[25]
2. Seorang ahli fiqih Madinah, az-Zuhrî, melakukan *istihsân* terhadap fatwa Ibn 'Abbâs ini. Ia mengatakan, "Hal itu akan menjadi hujah kalau saja tidak didahului oleh 'Umar bin al-Khaththâb."

   Syekh itu, di dalam *al-Khilâf*, meriwayatkan hadis dari 'Ubaidullâh bin 'Abdullâh dan Zafr bin Aws al-Bashrî bahwa mereka berdua bertanya kepada Ibn 'Abbâs, "Siapakah orang pertama yang melakukan 'aul dalam faraid?" Ibn 'Abbâs men-

[25]*Al-Mughni*, 6/241. Diriwayatkan dari Ibn 'Abbâs lebih dari mengungkapkan masalah ini.

jawab, "'Umar bin al-Khaththâb." Ia juga pernah ditanya, "Mengapa Anda tidak memberikan petunjuk kepadanya?" Ia menjawab, "Aku takut kepadanya dan perintahnya menakutkan."

Az-Zuhrî berkata, "Kalau saja ia tidak mendahului Ibn 'Abbâs, seorang imam yang adil, yang menetapkan hukum dengan adil, dan diikuti banyak orang, tentu tidak akan ada orang yang berbeda pendapat dengan Ibn 'Abbâs."[26]

3. Mûsâ Jârullâh telah mengungkapkan pendapat yang berlebihan berkenaan dengan masalah 'aul hingga sangat membosankan. Di antaranya ia mengatakan, "Saya kira, pendapat tidak adanya 'aul di kalangan Syi'ah adalah pendapat kaum Zhahiri. Sebab, 'aul itu berarti pengurangan. Jika pengurangan itu dikenakan kepada keseluruhan saham dengan perbandingan yang proporsional, maka itu adalah 'aul yang adil. 'Aul itulah yang diakui umat dan dengannya mereka memelihara nas-nas Al-Qur'an. Tetapi, jika pengurangan dalam saham itu tidak proporsional, maka itu adalah 'aul yang batal yang dianut kaum Syi'ah dan dengannya mereka menentang nas-nas Al-Qur'an.[27]

Catatan:

1. Makna proporsional dalam 'aul dalam hal ini adalah penghilangan atau kecenderungan pada kebatilan. Menafsirkan 'aul dengan pengurangan—kalau kita asumsikan penggunaannya ini benar—sama sekali tidak sesuai, karena menyebabkan kelebihan faraid dari saham tirkah. Penghilangannnya walaupun lazim, tentu mengurangi tirkah dalam memenuhi seluruh fardh. Akan tetapi, ia melihat masalah ini dari sisi kehilangan faraid, bukan pada berkurangnya saham tirkah. Oleh karena itu, Ibn 'Abbâs berkata, "Demi Allah, kalau mereka mendahulukan orang yang didahulukan Allah dan mengakhirkan orang yang diakhirkan Allah, niscaya tidak terjadi 'aul dalam faraid."

   Jelaslah bahwa menafsirkan 'aul dengan berkurangnya faridhah tidaklah benar.

2. Kami bisa menerima kalau 'aul diartikan kekurangan. Akan tetapi, ia menuduh Syi'ah bahwa mereka berpendapat demikian karena membebankan kekurangan itu kepada orang yang diakhirkan sebagai kelalaian dalam pandangan mereka. Sebab, kekurangan itu hanya dapat terjadi apabila orang yang diakhir-

[26]*Al-Khilâf*, 2/282, masalah 81 dan lain-lain.

[27]*Al-Wasyî'ah fî Naqd 'Aqâ'id asy-Syî'ah.* Kami telah mengutip ungkapannya tersendiri tentang tuduhan terhadap para imam ahlulbait.

kan itu adalah orang yang berhak mendapat fardh. Akan tetapi, di kalangan mereka kekurangan itu tidak dibebankan kepada orang yang berhak mendapat fardh, melainkan ia mewarisi karena kekerabatan, seperti orang lain yang mewarisinya. Ketika itu, dalam hal itu sama sekali tidak dibenarkan adanya pengurangan.

Dengan demikian, benarlah apa yang dikatakan Ibn 'Abbas bahwa orang yang didahulukan adalah mereka berhak memperoleh dua fardh, sedangkan orang yang diakhirkan adalah mereka yang hanya berhak memperoleh satu fardh. Hal itu berada di luar kasus ini. Dalam menjawab pertanyaan Zafr yang menanyakan siapa yang didahulukan dan siapa yang diakhirkan, Ibn 'Abbâs menjawab, "Orang yang diturunkan dari satu fardh ke fardh yang lain, itulah yang didahulukan. Sedangkan orang yang diturunkan dari satu fardh ke sisa pembagian, itulah yang diakhirkan Allah.[28] Dengan kata lain, orang yang diakhirkan Allah adalah orang yang tidak diberi hak telah ditetapkan dalam Al-Qur'an (*mafrûd*) ketika harta warisan tidak mencukupi. Maka ia memperoleh sisa. dalam fardh ini ia bukan aṣhhabul furudh karena ia adalah ahli waris karena kekerabatan. Dengan demikian, jelaslah bahwa tidak ada 'aul menurut Syi'ah dalam pengertian yang dikenal dalam istilah para fukaha.

3. Ia juga menyebutkan bahwa Ahlusunah memelihara nas-nas Al-Qur'an. Sebaliknya, karena membebankan kekurangan itu kepada orang yang diakhirkan, Syi'ah menyimpang dari nas-nas Al-Qur'an. Ini ucapan yang aneh. Apabila dibebankannya kekurangan itu kepada orang yang diakhirkan—dengan segala maaf— adalah menyimpang dari lahiriah Al-Qur'an, maka memasukkan kekurangan itu kepada semua ahli waris menyimpang lebih jauh lagi dari Al-Qur'an. Dalam penjelasan yang lalu Anda telah mengetahui bahwa orang yang Allah tetapkan fardhnya seperdua memperoleh bagian yang lebih sedikit dari seperdua, dan orang yang ditetapkan fardhnya dua pertiga, mendapat bagian yang lebih sedikit dari dua pertiga. Bagaimana hal itu tidak dikatakan menyimpang dari Al-Qur'an?[29] ❖

---

[28]Silakan lihat *al-Wasâ'il*, 17, bab 7 dalam bab-bab *Mûjibât al-irts*, hadis no. 6.

[29]Dalam mengkritik apa yang muncul karena keraguan atau mengambilnya dari pendahulunya, kami cukupkan dengan penjelaan dari dua orang ulama besar, yaitu al-Husain al-'Amilî dalam kitabnya *Ajwibah Mûsâ Jârullâh* dan Sayid Muhsin al-'Amilî dalam *Naqdh al-Wasyî'ah*.

Masalah Kelima Belas:

Taqiyah*

Taqiyah termasuk konsep-konsep Al-Qur'an yang disebutkan di banyak tempat dalam Al-Qur'an. Di dalam ayat-ayat tersebut ada isyarat jelas yang menunjukkan kasus-kasus ketika seorang Mukmin terpaksa menempuh jalan yang diasyariatkan ini dalam perjalanan hidupnya di tengah kondisi yang sulit. Guna melindungi diri, kehormatan, dan hartanya. Atau, untuk melindungi diri, kehormatan, dan harta orang yang ada hubungan dengannya. Sebagaimana pernah ditempuh oleh kaum Mukmin dari keluarga Fir'aun untuk melindungi *al-Kalîm* Musa as dari ancaman pembunuhan.[0] Hal itu juga pernah dilakukan 'Ammâr bin Yâsir ketika ia ditawan dan diancam akan dibunuh.[1] Dan masih banyak kasus-kasus lain yang disebutkan di dalam Al-Qur'an dan sunah. Yang jelas, kita harus mengenalnya, baik pengertian, tujuan, dalil, dan definisi maupun batasannya. Sehingga kita dapat menghindari sikap lalai dan berlebih-lebihan dalam melakukannya.

Taqiyah adalah isim dari kata *ittaqâ - yattaqî*.[2] Huruf *tâ'* pada kata itu menggantikan huruf *wâw*. Asalnya adalah *al-wiqâyah*. Dari

---

*Taqiyah dimasukkan ke dalam masalah-masalah fiqih karena ada yang boleh dilakukan dan ada yang haram menurut para fukaha. Ini sudah memadai untuk disebutkan sebagai masalah fiqih di samping pembahasan tentang kesahihan tindakan-tindakan yang sesuai dengan prinsip taqiyah atau tidak.

[0]Al-Qashash [28]: 20.

[1]An-Nahl [16]: 106.

[2]Ibn al-Atsîr dalam *an-Nihâyah*, 5/217 mengatakan, "Asal *ittaqâ* adalah *iwtaqâ*. Kemudian huruf *wâw* diganti dengan huruf *yâ'* karena huruf sebelumnya berharakat *kasrah*. Selanjutnya, huruf *yâ'* itu diganti dengan huruf *tâ'* dan di-

situ, *at-taqwâ* diartikan secara mutlak sebagai ketaatan kepada Allah. Sebab, orang yang taat menjadikannya sebagai perlindungan dari neraka dan siksaan. Maksud *taqiyah* itu adalah menjaga diri dari bahaya yang ditimpakan orang lain dengan menampakkan persetujuan kepadanya dalam ucapan atau perbuatan, yang bertentangan dengan kebenaran.

Pengertian *Taqiyah*

Jika kata *at-taqiyyah* itu diambil dari kata *al-wiqâyah* (perlindungan) dari kejahatan, pengertiannya dalam Al-Qur'an dan sunah adalah menampakkan (sikap) kekafiran dan menyembunyikan keimanan, atau memperlihatkan yang batil dan menyembunyikan yang benar. Apabila seperti itu pengertiannya, taqiyah berlawanan dengan kemunafikan seperti halnya keimanan berlawanan dengan kekafiran. Sebab, kemunafikan adalah lawannya. Kemunafikan adalah menampakkan keimanan dan menyembunyikan kekafiran, serta memperlihatkan yang benar dan menyembunyikan yang batil. Karena ada kontradiksi di antara arti kedua kata tersebut, maka taqiyah tidak dapat dipandang sebagai cabang dari kemunafikan.

Benar, barangsiapa yang menafsirkan kemunafikan itu sebagai mutlak pertentangan yang tampak terhadap yang tersembunyi, dan memandang taqiyah—yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan sunah—sebagai salah satu cabangnya, ia telah menafsirkannya dengan pengertian yang lebih luas dari pengertian yang sebenarnya dalam Al-Qur'an. Ia telah mendefinisikan orang-orang munafik sebagai orang-orang yang menampakkan keimanan dan menyembunyikan kekafiran. Allah SWT berfirman, *"Apabila orang-orang munafik datang kepadamu, mereka berkata, 'Kami mengakui, bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul Allah.' Dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya kamu benar-benar Rasul-Nya. Dan Allah mengetahui bahwa sesungguhnya orang-orang munafik itu benar-benar pendusta."* (QS. al-Munâfiqûn [63]: 1)

Apabila demikian definisi munafik, lalu bagaimana hal itu dapat mencakup orang yang menempuh taqiyah dalam menghadapi orang-orang kafir dan ahli maksiat sehingga ia menyembunyikan keimanannya dan menampakkan sikap persetujuan untuk melindungi diri, harta, dan kehormatan ketika menghadapi ancaman.

---

idgham-kan. Kasus serupa terjadi dalam hadis dari 'Alî as: "Apabila kesulitan telah memuncak, kami berlindung (*ittaqaynâ*) kepada Rasulullah saw." Yakni, kami menjadikan beliau sebagai pelindung dari musuh. Silakan lihat *Lisân al-'Arab* pada kata *waqâ*.

Kebenarannya akan tampak jika kita mengetahui penggunaannya dalam syariat Islam. Kalau taqiyah itu merupakan bagian dari kemunafikan, tentu hal itu akan dicela dan mustahil Dzat Yang Mahabijaksana memerintahkannya. Allah SWT berfirman, *"Katakanlah, 'Sesungguhnya Allah tidak menyuruh (mengerjakan) perbuatan yang keji.' Mengapa kamu mengda-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui?"* (QS. al-A'râf [7]: 28)

Tujuan *Taqiyah*

Tujuan taqiyah adalah untuk melindungi diri, kehormatan, dan harta. Hal itu dilakukan dalam kondisi-kondisi terpaksa ketika seorang Mukmin tidak dapat menyatakan sikapnya yang benar secara terang-terangan karena takut hal itu akan mendatangkan bahaya dan bencana dari kekuatan yang lalim, seperti kebiasaan-kebiasaan pemerintahan yang suka melalimi, mengintimidasi, mengusir, membunuh, menyita harta, dan merampas hak. Karenanya, orang yang memegang teguh akidah, yang melihat dirinya terancam, tentu ia akan menyembunyikan akidahnya. Ia menampakkan sikap persetujuan terhadap keinginan dan kebijakan penguasa. Sehingga ia selamat dari ancaman dan pembunuhan hingga Allah memutuskan perkara yang lain.

Taqiyah adalah senjata orang yang lemah dalam mengahadapi kekuatan yang lalim, senjata orang yang diuji dengan tindakan orang yang tidak menghargai hak hidup, kehormatan, dan hartanya. Bukan karena apa-apa, melainkan karena ia tidak sejalan dengannya dalam beberapa prinsip dan pendapatnya.

Taqiyah itu dipraktekkan oleh orang yang hidup dalam lingkungan yang tidak menerapkan kebebasan dalam berbicara, berbuat, berpendapat, dan berakidah. Orang yang menentangnya tidak akan selamat kecuali dengan sikap diam atau menampakkan persetujuan terhadap keinginan dan pemikiran penguasa. Atau, sebagian orang menggunakan taqiyah sebagai wahana yang harus ditempuh untuk menolong orang-orang lemah dan teraniaya yang tidak memiliki daya dan kekuatan. Maka mereka menampakkan sikap itu kepada penguasa yang lalim agar bisa berhubungan dengannya. Hal itu seperti yang dilakukan orang Mukmin dari keluarga Fir'aun yang dikisahkan Allah SWT dalam Al-Qur'an.

Kebanyakan orang yang mencela orang-orang yang menempuh jalan taqiyah mengira bahwa tujuan taqiyah itu adalah untuk membentuk perkumpulan-perkumpulan rahasia yang bertujuan membuat kerusakan dan kehancuran. Hal itu seperti yang dikenal

di kalangan penganut kebatinan dan partai-partai komunis ilegal. Itu merupakan pandangan keliru yang mereka anut karena ketidaktahuan atau kesengajaan tanpa mendasarkan pendapat mereka ini pada suatu dalil atau hujah yang benar. Apa yang telah kami sebutkan berbeda dengan apa yang mereka sebutkan. Kalau kondisi memaksa dan hukum-hukum yang lalim tidak menyentuh kelompok yang lemah ini, tentu mereka tidak akan menempuh taqiyah. Tentu mereka tidak akan menanggung beban berat dengan menyembunyikan akidah mereka dan pasti mengajak orang-orang pada akidah itu secara terang-terangan dan tanpa keraguan. Namun, senjata selalu dihunus oleh semua pemerintahan yang lalim untuk ditebaskan kepada orang-orang yang memiliki akidah yang berbeda dengan akidah yang dianutnya.

Praktek pertahanan seperti ini berbeda dari praktek-praktek yang dilakukan para anggota perkumpulan-perkumpulan rahasia untuk menjatuhkan dan merebut kendali pemerintahan. Maka semua praktek mereka ditetapkan dan diatur untuk tujuan penghancuran.

Mereka adalah orang-orang yang menganut slogan "tujuan menghalalkan segala cara". Semua yang jelek menurut akal dan terlarang menurut syariat dibolehkan oleh mereka untuk meraih tujuan-tujuan mereka yang destruktif.

Ada pendapat yang memandang bahwa mereka sama saja dengan orang yang menempuh taqiyah sebagai senjata pertahanan agar selamat dari kejahatan pihak lain. Sehingga ia tidak dibunuh atau dibinasakan, harta dan rumah mereka tidak dirampas, hingga Allah memutuskan perkara yang lain. Namun, pendapat itu muncul dari perasaan yang berlawanan dari hal seperti itu.

Kaum Muslim yang tinggal di Uni Soviet (dulu) telah mendapat bencana dan cobaan yang menurut akal tidak mungkin mereka dapat menanggungnya. Kaum komunis selama kekuasaan mereka atas wilayah-wilayah Islam telah mennunjukkan permusuhan kepada kaum Muslim. Mereka merampas harta, tanah, tempat tinggal, masjid, dan sekolah kaum Muslim, serta membakar perpustakaan-perpustakaan. Mereka membunuh banyak kaum Muslim dengan cara yang sangat keji. Tidak ada yang dapat menyelamatkan diri dari kebiadaban mereka kecuali orang yang menempuh taqiyah dengan menampakkan sikap yang fleksibel, menyembunyikan ritus-ritus agama, dan melaksanakan salat di dalam rumah hingga Allah menyelamatkan mereka dengan meruntuhkan kekuatan kafir tersebut. Maka kaum Muslim muncul kembali di atas

pentas. Mereka menguasai tanah dan wilayah mereka. Mereka mulai menampakkan kembali kemuliaan dan keagungan mereka sedikit demi sedikit. Hal itu merupakan salah satu dari buah-buah taqiyah yang disyariatkan dan diperkenankan Allah SWT kepada para hamba-Nya sebagai anugerah dan kemuliaan-Nya kepada orang-orang yang tertindas.

Apabila demikian makna dan pengertian taqiyah, dan seperti itu maksud dan tujuannya, maka itu adalah sesuatu yang bersifat fitrah yang didambakan akal dan hati manusia sebelum segala sesuatu. Taqiyah mengajak manusia kepada fitrahnya. Untuk itu, taqiyah digunakan oleh orang yang diuji dengan tindakan penguasa dan pemerintahan yang tidak menghargai sesuatu apa pun selain ide, pemikiran, ambisi, dan kekuasaan mereka sendiri. Mereka tidak segan-segan untuk menimpakan bencana kepada setiap orang yang menentang mereka dalam hal itu. Mereka tidak membedakan antara Muslim—penganut Syi'ah ataupun Ahlusunah—dan selain Muslim. Dari sini, tampaklah fungsi dan faedah taqiyah.

Untuk mendukung prinsip kehidupan ini, kami mengkaji dalil-dalilnya dari Al-Qur'an dan sunah.

Dalil Al-Qur'an dan Sunah

Taqiyah disyariatkan dengan nas Al-Qur'an. Banyak ayat Al-Qur'an[3] yang akan kami coba menjelaskannya dalam halaman-halaman berikut:

Ayat pertama

Allah SWT berfirman, *"Barangsiapa yang kafir kepada Allah setelah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah) kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam keimanan (dia tidak berdosa). Akan tetapi, orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar."* (QS. an-Nahl [16]: 106)

Anda perhatikan, bahwa Allah SWT membolehkan sikap menampakkan kekafiran karena terpaksa dan menuruti orang-orang kafir karena takut kepada mereka. Namun, dengan syarat hati tetap tenang dalam keimanan. Hal itu dijelaskan oleh sejumlah mufasir baik klasik maupun kontemporer. Kami akan berusaha mengetengahkan pendapat-pendapat sebagian dari mereka untuk

[3]Al-Mu'min (Ghâfir) ayat 27 dan 45 dan al-Qashash ayat 20. Akan kami kemukakan nas ayat-ayat itu dalam pembahasan.

menghindari penjelasan yang panjang dan bertele-tele. Bagi siapa yang ingin mengetahuinya lebih jauh, silakan merujuk pada beberapa kitab tafsir.

1. Ath-Thabrasî berkata, "Ayat itu turun berkenaan dengan sekelompok orang yang dipaksa untuk menjadi kafir. Mereka adalah 'Ammâr, ayahnya Yâsir, dan ibunya Sumayah. Kedua orang tua 'Ammâr dibunuh karena mereka tidak menampakkan sikap kekafiran. Sedangkan 'Ammâr menampakkan kepada mereka apa yang mereka kehendaki. Karenanya, mereka melepaskannya. Kemudian 'Ammâr memberitahukan hal itu kepada Rasulullah saw, dan berita itu tersebar di tengah kaum Muslim. Maka orang-orang mengatakan bahwa 'Ammâr telah menjadi kafir. Tetapi Rasulullah saw menjawab, "Sama sekali tidak. 'Ammâr telah dipenuhi keimanan dari ubun-ubunnya hingga telapak kakinya. Keimanan itu telah bercampur dengan daging dan darahnya."

   Berkenaan dengan itu, turun ayat di atas dan 'Ammâr pun menangis. Maka Rasulullah saw mengusap kedua matanya sambil bersabda, "Kalau mereka mengulangi tindakan serupa kepadamu, maka ulangilah apa yang engkau ucapkan itu."[4]

2. Az-Zamakhsyarî berkata, "Diriwayatkan bahwa beberapa orang penduduk Makkah disiksa. Karenanya, mereka keluar dari Islam setelah mereka menganutnya. Di antara mereka ada yang dipaksa lalu kata-kata kekafiran mengalir pada lisannya, sementara ia tetap teguh dalam keimanannya. Di antara mereka adalah 'Ammâr bin Yâsir dan kedua orang tuanya, yaitu Yâsir dan Sumayyah, serta Shuhaib, Bilâl, dan Khabâb.

   Adapun 'Ammâr menampakkan kepada mereka apa yang mereka kehendaki dengan lisannya secara terpaksa ...[5]

3. Al-Hâfizh bin Mâjah berkata: *Al-Itâ'* artinya *al-i'thâ'*. Yaitu, mereka menampakkan persetujuan pada keinginan orang-orang musyrik itu sebagai sikap taqiyah. Taqiyah dalam hal ini dibolehkan berdasarkan firman Allah SWT, "*... kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam keimanan.*" (QS. an-Nahl [16]: 106)[6]

4. Al-Qurthubî berkata: Al-Hasan berkata, "Taqiyah itu dibolehkan bagi manusia hingga hari kiamat." Para ulama sepakat

---

[4]Ath-Thabrasî, *Majma' al-Bayân*, 3/388.
[5]Az-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq at-Tanzîl*, 2/430.
[6]Ibn Mâjah, *as-Sunan*, 1/53, syarah hadis no. 150.

bahwa orang yang dipaksa agar menjadi kafir sehingga ia takut dirinya akan dibunuh, ia tidak berdosa untuk menampakkan kekafiran tetapi hatinya tetap tenang dalam keimanan, ia tidak bercerai dari istrinya dan tidak dihukumi sebagai orang kafir. Ini adalah pendapat Mâlik, para ulama Kufah, dan asy-Syâfi'î.[7]

5. Al-Khâzin berkata: Taqiyah tidak dilakukan kecuali ketika ada ketakutan akan dibunuh dan dengan niat yang baik. Allah SWT berfirman, "... *kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam keimanan*" (QS. an-Nahl [16]: 106). Ia tidak berdosa, karena tempat bagi keimanan ialah di dalam hati.[8]
6. Al-Khathîb asy-Syarbînî berkata, "... *kecuali orang yang dipaksa kafir,* yakni untuk mengucapkannya ... *padahal hatinya tetap tenang dalam keimanan.* Tidak apa-apa ia melakukannya, karena tempat keimanan adalah di dalam hati.[9]
7. Ismâ'îl Haqqî berkata: ... *kecuali orang yang dipaksa* ... Ia dipaksa untuk mengucapkan kata-kata itu karena takut akan ditimpakan sesuatu pada diri atau salah satu anggota tubuhnya. Sebab, kekafiran itu adalah keyakinan. Sedangkan pemaksaan untuk mengucapkan kata-kata itu bukan keyakinan. Jadi, makna ayat itu adalah "Akan tetapi, orang yang dipaksa terhadap kekafiran dengan lisannya". ... *padahal hatinya tetap tenang dalam keimanan* ... Akidahnya tidak berubah. Itu merupakan dalil bahwa keimanan yang benar dan diakui di sisi Allah adalah pembenaran (*tashdîq*) dengan hati.[10]

Ayat kedua:

Allah SWT berfirman, *"Janganlah orang-orang Mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang Mukmin. Barangsiapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah kecuali karena memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya, Dan hanya kepada Allah kamu kembali."* (QS. Ali 'Imrân [3]: 28)

Pendapat para mufasir tentang ayat ini sudah cukup jelas dan tidak memerlukan penjelasan lagi.

1. Ath-Thabarî berkata, "... *kecuali karena memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka.*" Abû al-'Aliyah berkata, "Taqiyah

---

[7]Al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân,* 4/57.

[8]*Tafsîr al-Khâzin,* 1/277.

[9]Al-Khathîb asy-Syarbînî, *as-Sirâj al-Munîr,* dalam tafsir ayat tersebut.

[10]Ismâ'il Haqqî, *Tafsîr Rûh al-Bayân,* 5/84.

itu dalam lisan, bukan dengan perbuatan." Diriwayatkan dari al-Hasan: Saya mendengar Abû Mu'âdz berkata: 'Ubaid mengabarkan kepada kami. Ia berkata: Saya mendengar adh-Dhahâk berkata tentang firman Allah, "*... kecuali karena memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka ....,*" "Taqiyah dalam lisan adalah orang yang dipaksa untuk mengucapkan sesuatu yang merupakan kemaksiatan kepada Allah. Ia mengucapkannya karena takut akan ditimpakan bahaya pada dirinya. "*... padahal hatinya tetap tenang dalam keimanan ...,*" maka ia tidak berdosa. Sesungguhnya taqiyah itu dalam lisan.[11]

2. Az-Zamakhsyarî ketika menafsirkan firman Allah SWT: ... *kecuali karena memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka* ... berkata, "Yaitu keringanan bagi mereka di tengah *muwâlât* apabila takut kepada para penguasa mereka. Yang dimaksud dengan *muwâlât* adalah perbedaan dan pergaulan secara lahiriah. Sedangkan hatinya teguh dalam permusuhan dan kebencian, dan menunggu hilangnya rintangan.[12]
3. Ar-Râzî, ketika menafsirkan firman Allah SWT: ... *kecuali karena memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka* ..., berkata, "Masalah *keempat*: Ketahuilah, bahwa taqiyah memiliki banyak ketentuan. Kami akan menyebutkan sebagiannya sebagai berikut:
   a. Taqiyah hanya dilakukan apabila seseorang berada di tengah kaum yang kafir, dan ia takut mereka akan menimpakan bahaya terhadap diri dan hartanya. Maka ia bersikap halus kepada mereka dalam ucapan, yaitu tidak menampakkan permusuhan dalam ucapan. Bahkan ia juga boleh menampakkan ucapan yang menunjukkan kecintaan dan kesetiaan. Akan tetapi, dengan syarat menyembunyikan sikap sebaliknya dan mengingkari setiap kata yang diucapkannya. Taqiyah itu memiliki pengaruh pada lahir, bukan dalam keadaan-keadaan hati.
   b. Taqiyah itu dibolehkan untuk memelihara diri. Apakah taqiyah juga boleh dilakukan untuk memelihara harta? Kemungkinan hal itu diperbolehkan berdasarkan sabda Rasulullah saw: "Kemuliaan harta seorang Muslim adalah seperti kemuliaan darahnya." Juga sabdanya: "Barangsiapa yang terbunuh dalam membela hartanya, ia mati syahid."[13]

---

[11]At-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, 3/153.
[12]Az-Zamakhsyarî, 1/422.
[13]*Mafâtih al-Ghayb*, 8/13.

4. An-Nasafî berkata, "... *kecuali karena memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka ....*" Artinya, kecuali kamu takut terhadap kebijakan mereka sebagai sesuatu yang mendatangkan ketakutan. Yakni, agar orang kafir itu tidak memiliki kekuasaan atas dirimu. Sehingga engkau takut ia menimpakan bahaya kepada diri dan hartamu. Maka ketika itu, kamu boleh menampakkan kesetiaan dan menyembunyikan permusuhan.[14]
5. Al-Alûsî berkata: Dalam ayat itu terdapat dalil disyariatkannya taqiyah. Mereka mendefinisikannya sebagai memelihara diri, kehormatan, atau harta dari kejahatan musuh. Musuh itu ada dua bagian sebagai berikut:
   a. Permusuhan yang didasarkan pada perbedaan agama, seperti orang kafir dan Muslim.
   b. Permusuhan yang didasarkan pada tujuan-tujuan keduniaan, seperti harta dan kekuasaan.[15]
6. Jamâluddîn al-Qâsimî berkata: Terhadap ayat ini: ... *kecuali karena memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka ...* para imam (mazhab) menyimpulkan bahwa taqiyah disyariatkan ketika ada ketakutan. Ijmak tentang bolehnya melakukan taqiyah ketika takut telah dinukil oleh Imam al-Murtadhâ al-Yamanî dalam kitabnya *Itsâr al-Haqq 'alâ al-Khalq*.[16]
7. Tentang ayat: ... *kecuali karena memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka ....*, al-Maraghî menafsirkan, "Yakni, kaum Mukmin meninggalkan kesetiaan kepada orang-orang kafir merupakan suatu keharusan dalam setiap keadaan kecuali ketika takut mereka akan menimpakan suatu bahaya. Maka ketika itu, kamu boleh melakukan taqiyah menurut kadar ketakutan terhadap bahaya itu. Sebab, kaidah syariat mengatakan, 'Meninggalkan kerusakan lebih didahulukan daripada mendatangkan kebaikan'."

Jika kesetiaan kepada mereka dibolehkan karena takut akan datang bahaya dari mereka. Maka lebih utama, jika hal itu untuk mendatangkan manfaat bagi kaum Muslim. Jadi, tidak ada salahnya negara Muslim bersekutu dengan negara bukan Muslim untuk mendatangkan manfaat, baik dengan menolak bahaya atau mendatangkan manfaat. Kesetiaan itu bukan dalam sesuatu yang mendatangkan bahaya bagi kaum Muslim. Kesetiaan seperti itu

---

[14]An-Nasafî, *at-Tafsîr* dalam catatan pinggir kitab *Tafsîr al-Khâzin*, 1/277.
[15]Al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, 3/121.
[16]Jamâluddîn al-Qâsimî, *Mahâsin at-Ta'wîl*, 4/82.

tidak khusus dilakukan dalam keadaan lemah, melainkan juga boleh dilakukan dalam setiap saat.

Para ulama telah menarik kesimpulan dari ayat ini, bahwa boleh melakukan taqiyah. Yaitu, seseorang mengatakan atau melakukan apa yang bertentangan dengan kebenaran karena menghindari bahaya dari musuh yang akan ditimpakan kepada diri, kehormatan, atau hartanya.

Barangsiapa yang mengucapkan kata-kata kekafiran karena terpaksa untuk memelihara diri dari kematian, sementara hatinya tetap teguh dalam keimanan, ia tidak menjadi kafir. Melainkan ia dimaafkan, sebagaimana yang dilakukan 'Ammâr bin Yâsir ketika ia dipaksa oleh orang-orang Quraisy agar menjadi kafir. Maka ia melakukannya dengan terpaksa, sementara hatinya tetap dipenuhi keimanan. Berkenaan dengan itu, turunlah ayat, *"Barangsiapa yang kafir kepada Allah setelah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam keimanan (dia tidak berdosa)."*[17]

Kalimat-kalimat dan ungkapan-ungkapan yang begitu jelas ini, tidak memberi peluang lagi untuk orang mengatakan kecuali menetapkan disyariatkannya taqiyah dalam pengertian yang telah Anda ketahui. Bahkan, seseorang tidak akan menemukan seorang mufasir atau ahli fiqih pun yang mengetahui pengertian dan tujuan taqiyah merasa ragu dalam nenetapkan bolehnya taqiyah. Sebagaimana Anda, wahai pembaca yang mulia, tidak menemukan seseorang yang sadar tidak melakukan taqiyah dalam kondisi-kondisi sulit selama hal itu tidak menimbulkan kerusakan yang lebih besar. Hal itu akan saya jelaskan dalam penjelasan tentang batasan-batasan taqiyah.

Adapun orang yang menentang bolehnya taqiyah atau yang berlebih-lebihan dalam melakukannya, semata-mata menafsirkannya dengan taqiyah yang telah populer di kalangan anggota organisasi-organisasi bawah tanah dan aliran-aliran destruktif, seperti aliran kebatinan dan sebagainya. Padahal, seluruh kaum Muslim berlepas diri dari taqiyah yang bersifat destruktif seperti ini.

Ayat ketiga:

"Dan seorang laki-laki yang beriman di antara pengikut-pengikut Fir'aun yang menyembunyikan imannya berkata, 'Apakah kamu akan membunuh seorang laki-laki karena dia mengatakan, "Tuhanku adalah

---

[17] *Tafsîr al-Marâghî*, 3/136.

Allah." Padahal, dia telah datang kepadamu dengan membawa keterangan-keterangan dari Tuhanmu. Dan jika ia seorang pendusta maka dialah yang menanggung (dosa) dustanya itu. Dan jika ia seorang yang benar, niscaya sebagian (bencana) yang diancamkan kepadamu akan menimpamu." Sesungguhnya Allah tidak menunjuki orang-orang yang melampaui batas lagi pendusta.'" (QS. al-Mu'min [40]: 28)

Sedangkan akibat dari perbuatannya itu adalah, *"Maka Allah memeliharanya dari kejahatan tipu daya mereka, dan Fir'aun beserta kaumnya dikepung oleh azab yang amat buruk."* (QS. al-Mu'min [40]: 45)

Tiada lain, selain karena dengan taqiyah orang itu, Nabi Allah itu dapat selamat dari kematian. Allah SWT berfirman, *"Ia berkata, 'Wahai Musa, sesungguhnya pembesar negeri sedang berunding tentang kamu untuk membunuhmu. Sebab itu, keluarlah (dari kota ini). Sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang memberi nasihat kepadamu.'"* (QS. al-Qashash [28]: 20)

Ayat-ayat di atas menunjukkan bolehnya taqiyah untuk menyelamatkan orang Mukmin dari kejahatan musuh yang kafir.

Taqiyah Muslim terhadap Muslim yang Lain dalam Kondisi Tertentu

Walaupun ayat-ayat di atas turun berkenaan dengan taqiyah orang Muslim terhadap orang kafir, namun pengertian ayat itu tidak dikhususkan dengan sebab turunnya. Sebab, bukanlah tujuan disyariatkannya taqiyah ketika mendapat ujian dengan tindakan orang-orang kafir kecuali untuk memelihara diri dari kejahatan. Jika seorang Muslim diuji dengan tindakan saudaranya sesama Muslim yang berbeda pendapat dalam beberapa furu', dan pihak yang kuat tidak segan-segan menindas pihak yang lemah, seperti membunuh atau merampas hartanya, dalam kondisi-kondisi sempit itu akal sehat memutuskan untuk memelihara diri dengan menyembunyikan akidah dan menempuh taqiyah. Kalaupun dalam hal itu ada dosa, maka dosa itu adalah bagi orang yang kepadanya ditujukan taqiyah, bukan kepada orang yang melakukannya. Kalau kebebasan menjamin semua kelompok Islam, dan setiap kelompok menghargai pendapat kelompok lain karena mengetahui bahwa pendapat itu merupakan ijtihadnya, tentu tidak seorang pun dari kaum Muslim yang terpaksa untuk menempuh taqiyah. Pada gilirannya, keharmonisan akan menggantikan perselisihan.

Sebagian besar ulama memahami seperti itu dan menjelaskannya. Berikut ini penjelasan dari sebagian mereka:

1. Imam ar-Râzî dalam menafsirkan firman Allah SWT; ... *kecuali karena memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka ...*" mengatakan: Makna lahiriah ayat itu menunjukkan bahwa taqiyah hanya dibolehkan dilakukan terhadap orang-orang kafir yang merupakan mayoritas. Namun, Imam asy-Syâfi'î ra berkata: "Jika keadaan di tengah sesama kaum Muslim sama dengan keadaan antara kaum Muslim dan kaum kafir, taqiyah itu dibolehkan untuk melindungi diri." Ia mengatakan, "Taqiyah itu dibolehkan untuk memelihara diri." Tetapi, apakah taqiyah juga dibolehkan untuk memelihara harta? Kemungkinan hal itu dibolehkan berdasarkan sabda Rasulullah saw: "Kemuliaan harta seorang Muslim seperti kemuliaan darahnya." Selain itu, beliau juga pernah bersabda, "Barangsiapa terbunuh karena mempertahankan hartanya, ia mati syahid."[18]
2. Jamâluddîn al-Qâsimî menukil hadis dari Imam Murtadhâ al-Yamânî dalam kitabnya *Itsâr al-Haqq 'alâ al-Khalq*. Teksnya sebagai berikut: "Bekal kebenaran yang samar dan tersembunyi ada dua hal. *Pertama*, ketakutan para arif—dengan jumlah mereka yang sedikit—kepada para ulama yang jahat dan penguasa yang lalim dengan bolehnya menempuh taqiyah dalam hal itu adalah disyariatkan dalam Al-Qur'an dan ijmak kaum Muslim. Hal itu selama ketakutan tersebut masih menjadi perintang untuk menampakkan kebenaran dan orang yang benar masih dipandang musuh oleh kebanyakan orang. Telah diriwayatkan hadis sahih dari Abû Hurairah ra bahwa—pada masa awal Islam—ia berkata, "Saya menjaga dua bejana dari Rasulullah saw. Yang pertama, saya sebarkan kepada orang-orang, sedangkan yang kedua, jika saya menyebarkannya, tentu tenggorokan ini akan terputus."[19]
3. Dalam menafsirkan ayat, "*Barangsiapa yang kafir kepada Allah setelah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir padahal hatinya tetap tenang dalam keimanan,*" al-Marâghî berkata, "Termasuk ke dalam taqiyah adalah menampakkan kekafiran, kelaliman, dan kefasikan, serta melembutkan perkataan, tersenyum, dan menyumbangkan harta kepada mereka. Niscaya hal itu dapat menahan tindakan keras mereka dan memelihara kehormatan dari tindakan mereka. Hal itu tidak termasuk dalam kesetiaan (*muwâlat*) yang dilarang.

---

[18]Ar-Râzî, *Mafâtih al-Ghayb*, 8/13.

[19]Jamâluddîn al-Qâsimî, *Mahâsin at-Ta'wîl*, 4/82.

Bahkan hal itu disyariatkan. Ath-Thabrânî telah meriwayatkan sabda Rasulullah saw: "Sesuatu yang digunakan untuk memelihara kehormatan seorang Mukmin adalah sedekah."[20]

Kaum Syi'ah melakukan taqiyah terhadap orang-orang kafir dalam kondisi-kondisi tertentu untuk tujuan yang sama dengan tujuan yang dilakukan kaum Ahlusunah. Selain itu, karena sebab-sebab yang jelas, seorang Syi'ah melakukan taqiyah kepada saudaranya yang Muslim. Hal itu bukan karena sikap melampaui batas pada orang Syi'ah, melainkan saudaranya yang memaksa ia melakukan hal itu. Sebab, ia menyadari bahwa pengusiran dan pembunuhan pasti ditimpakan kepadanya apabila ia menampakkan keyakinannya yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariat dan akidah Islam. Memang, hingga saat ini, orang Syi'ah menghindari untuk mengatakan bahwa Allah itu tidak memiliki arah atau bahwa Dia tidak terlihat pada hari kiamat, serta dalam perujukan (*marja'iyah*) keilmuan dan politik adalah kepada ahlulbait sepeninggal Nabi saw atau bahwa hukum mut'ah tidak dihapus. Apabila orang Syi'ah menampakkan kebenaran-kebenaran ini—yang bersumber dari Al-Qur'an dan sunah—dirinya akan terancam bencana dan bahaya. Telah dikemukakan kepada Anda pendapat ar-Râzî, Jamâluddîn al-Qâsimî, dan al-Marâghî yang begitu jelas tentang bolehnya melakukan taqiyah jenis ini. Maka mengkhususkan taqiyah dengan taqiyah terhadap orang kafir semata merupakan kejumudan terhadap makna lahiriah ayat, menutup pintu pemahamannya, penolakan terhadap substansinya yang telah disyariatkan untuk taqiyah, dan meniadakan hukum akal yang menetapkan untuk menjaga yang paling penting apabila tampak yang penting.

Sejarah kita mengemukakan tentang sejumlah pemuka kaum Muslim yang menempuh taqiyah dalam kondisi-kondisi sulit atau ketika kehidupan dan segala yang mereka miliki terancam kebinasaan. Contoh yang paling baik untuk itu adalah yang dikemukakan ath-Thabarî dalam kitab tarikhnya (7/195-206) tentang usaha al-Ma'mûn untuk memaksa para hakim dan ahli hadis di zamannya untuk menyatakan bahwa Al-Qur'an itu makhluk. Sehingga untuk itu mereka diancam akan dibunuh semuanya tanpa belas kasihan. Ketika para ahli hadis itu melihat pedang terhunus, mereka memenuhi keinginan al-Ma'mûn dan menyembunyikan akidah mereka. Ketika mereka dicela karena berpendapat sesuai

---

[20]Mushthafâ al-Marâghî, *at-Tafsîr*, 3/136.

dengan keinginan al-Ma'mûn, mereka membenarkan tindakan mereka dengan menganalogikannya pada perbuatan 'Ammâr bin Yâsir ketika dipaksa untuk menjadi musyrik sementara hatinya tenang dalam keimanan. Kisah ini sangat terkenal dan sangat jelas tentang bolehnya menempuh taqiyah yang mendorong sebagian orang menimpakan celaan kepada kaum Syi'ah. Seakan-akan mereka itu orang-orang yang mengada-adakannya dari pemikiran mereka sendiri tanpa dilandasi kaidah dan prinsip-prinsip Islam.

Kondisi-kondisi Sulit yang Dilalui Kaum Syi'ah

Yang mendorong kaum Syi'ah untuk melakukan taqiyah terhadap saudara mereka dan para penganut agama mereka hanyalah karena ketakutan terhadap kekuasaan yang tiran. Kalau dalam masa-masa lalu—dari masa dinasti Umayah, kemudian Abbasiyah dan Utsmaniyah—tidak ada tekanan terhadap kaum Syi'ah, serta negeri dan rumah mereka tidak dialiri darah mereka dan sejarah merupakan bukti paling baik untuk itu, maka adalah masuk akal kalau kaum Syi'ah melupakan kata taqiyah dan membuangnya dari catatan kehidupan mereka. Akan tetapi, sayang sekali, kebanyakan saudara mereka tunduk kepada kekuasaan Dinasti Umayah dan Abbasiyah yang memandang mazhab Syi'ah sebagai bahaya yang mengancam kedudukan mereka. Maka masyarakat Ahlusunah membangkitkan permusuhan terhadap kaum Syi'ah dengan membunuh dan mengintimidasi mereka. Oleh karena itu, sebagai akibat kondisi-kondisi sulit itu, kaum Syi'ah, bahkan setiap orang yang memiliki sedikit saja akal, tidak memiliki cara lain kecuali berlindung pada taqiyah atau mengangkat tangan dari prinsip-prinsip suci yang menurut mereka lebih berharga daripada diri dan harta.

Bukti-bukti tentang hal itu lebih banyak daripada yang dapat dihitung. Namun, kami akan membentangkan sebagiannya secara ringkas. Di antaranya, surat Mu'awiyah yang menghalalkan darah kaum Syi'ah di mana saja mereka berada dan bagaimanapun keadaan mereka. Berikut ini teks tentang peristiwa tersebut yang disebutkan dalam sumber-sumber rujukan untuk mengetahui bencana yang menimpa kaum Syi'ah.

Penjelasan Mu'awiyyah kepada para Pegawainya

Abû al-Hasan 'Alî bin Abî Sayf al-Madâ'inî meriwayatkan hadis dalam kitabnya *al-Ahdâts*. Ia berkata, "Mu'awiyah menulis selembar surat kepada para pegawainya: 'Batalkanlah jaminan terhadap

orang yang meriwayatkan keutamaan Abû Turâb dan ahlulbaitnya.' Maka para khatib di setiap desa dan di atas setiap mimbar melaknat 'Alî dan berlepas diri darinya. Mereka mencacinya beserta ahlulbaitnya. Orang-orang yang mendapat bencana paling besar ketika itu adalah masyarakat Kufah, karena banyak di antara mereka yang menjadi pengikut 'Alî as. Ziyâd bin Sumayah diangkat menjadi gubernur Kufah yang telah digabungkan dengan Basrah. Ia mengetahui betul para pengikut Syi'ah karena ia adalah penduduk daerah itu pada masa kekhalifahan 'Alî as. Maka ia membunuh mereka di bawah setiap batu dan lumpur, mengamcam mereka, memotong tangan dan kaki mereka, mencongkel mata mereka, menyalib mereka di pohon kurma, dan mengusir mereka dari Irak. Maka tidak ada lagi yang tersisa dari mereka. Mu'awiyah mengirim surat kepada para pegawainya di seluruh wilayah agar tidak memberikan kesaksian kepada siapa pun pengikut 'Alî dan ahlulbaitnya."

Kemudian ia mengirim selembar surat kepada para pegawainya di seluruh wilayah, "Perhatikanlah, barangsiapa yang terbukti bahwa ia mencintai 'Alî dan ahlulbaitnya, maka hapuslah ia dari buku catatan (Baitul Mal), dan hentikanlah pemberian dan bagiannya." Hal itu ditegaskan dengan surat yang lain, "Siapa saja yang kalian duga setia kepada mereka, maka hukumlah dan hancurkan rumahnya." Tidak ada bencana di Irak, terutama di Kufah, yang lebih besar daripada itu. Sehingga pengikut 'Alî as didatangi oleh orang yang dipercayainya, lalu menyampaikan rahasianya, tetapi ia sendiri takut kepada pelayan dan budak orang itu. Ia tidak menyampaikannya sebelum orang itu benar-benar bersumpah untuk merahasiakannya.

Ibn Abî al-Hadîd menambahkan, "Hal itu terus berlangsung hingga al-Hasan bin 'Alî as wafat. Maka bencana dan ujian semakin besar. Tidak tersisa seorang pun dari pihak ini kecuali terancam nyawanya atau diusir dari negerinya.

Kemudian bencana itu memuncak setelah al-Husain as wafat dan 'Abd al-Malik bin Marwân menjadi khalifah. Maka semakin besar bencana yang ditimpakan kepada kaum Syi'ah. Ketika al-Hajjâj bin Yûsuf berkuasa, para ulama mendekatinya dengan menampakkan kebencian kepada 'Alî dan kesetiaan kepada musuh-musuhnya serta kesetiaan kepada sebagian orang yang mengaku bahwa mereka pun adalah musuhnya. Para ulama itu membuat banyak riwayat tentang keutamaan mereka dan menyebarkan kebencian, cacian, dan celaan kepada 'Alî as. Sehingga ada sese-

orang yang berdiri di hadapan al-Hajjâj—dikatakan bahwa ia adalah kakeknya al-Ashma'î—, 'Abd al-Malik bin Quraib bin Quraib. Ia berteriak, "Hai Amir, keluargaku sangat membenciku. Maka mereka menamaiku 'Alî. Aku ini seorang fakir dan sangat berhajat pada hubungan dengan tuan." Maka al-Hajjâj tertawa dan berkata, "Sungguh bagus caramu mencari perantara. Aku mengangkatmu untuk memimpin daerah anu."[21]

Akibatnya, kaum Syi'ah menyaksikan pembunuhan keji oleh para penguasa yang lalim. Maka ribuan di antara mereka terbunuh. Adapun sebagian dari mereka yang masih hidup diancam dengan berbagai bentuk ancaman dan teror. Yang pantas disebutkan, di antara hal-hal yang menakjubkan, kelompok ini dapat terus bertahan kendati menghadapi kelaliman yang besar dan pembunuhan yang keji. Bahkan yang sangat mengherankan, Anda mendapati kelompok ini terus bertambah kuat, dapat mendirikan pemerintahan, membangun peradaban, dan banyak dari mereka yang muncul sebagai ulama dan pakar.

Kalau saudara yang Sunni memandang taqiyah sebagai sesuatu yang haram, maka hilangkanlah tekanan terhadap sudaranya yang Syi'ah dan tidak mempersempit kebebasan yang diperkenankan Islam kepada para pemeluknya. Hendaklah diberikan kebebasan kepadanya dalam menjalankan akidah dan amalannya. Sebagaimana diberikan kebebasan kepada banyak orang yang menyimpang dari Al-Qur'an dan sunah, serta menumpahkan darah dan merampas tempat tinggal, apalagi kepada kelompok yang memeluk agama yang sama dan sepakat dengannya dalam banyak ajaran akidahnya. Kalau Mu'awiyyah dan para pembantunya serta Dinasti Abbasiyyah semuanya dianggap sebagai telah berijtihad dalam menyiksa dan menumpahkan darah orang-orang yang menentang mereka, maka apa yang menghalanginya untuk memberikan kebebasan kepada kaum Syi'ah dengan menganggap mereka telah berijtihad (dalam melakukan taqiyah—penj.).

Apabila mereka mengatakan—dan itu sesuatu yang aneh—bahwa orang-orang yang memberontak terhadap Imam 'Alî as tidak merusak rasa keadilan orang-orang yang memberontak tersebut. Yang di antara pemukanya adalah Thalhah, az-Zubair, dan Ummul Mukminin 'Aisyah. Dan bahwa tersebarnya fitnah di Shiffin—yang berakhir dengan terbunuhnya banyak sahabat dan tabi'in serta tertumpahnya darah ribuan orang Irak dan Syam—

---

[21] *Syarh Nahj al-Balâghah*, 11/44-46.

tidak mengurangi sedikit pun kewaraan orang-orang yang saling berperang itu. Bahkan setelah itu mereka dipandang sebagai mujtahid dan dimaafkan. Mereka memperoleh pahala orang yang berijtihad walaupun keliru dalam ijtihadnya. Maka mengapa mereka tidak bergaul dengan kaum Syi'ah berdasarkan prinsip ini dan berpendapat bahwa mereka itu dimaafkan dan memperoleh pahala?

Memang, taqiyah di kalangan kaum Syi'ah kadang-kadang meningkat intensitasnya dan kadang-kadang berkurang bergantung pada kuat dan lemahnya intimidasi (yang ditujukan kepada mereka). Terdapat perbedaan besar antara zaman al-Ma'mûn yang membolehkan orang-orang memuji ahlulbait dan memuliakan kaum 'Alawi, dan zaman al-Mutawakkil yang memotong lidah orang-orang yang menyebut keutamaan mereka.

Inilah Ibn as-Sikkît, salah seorang sastrawan pada zaman al-Mutawakkil. Al-Mutawakkil telah memilihnya menjadi guru bagi kedua putranya. Pada suatu hari, al-Mutawakkil bertanya kepadanya, "Siapakah yang engkau cintai, kedua putraku atau al-Hasan dan al-Husain?" Ibn as-Sikkît menjawab, "Demi Allah, Qanbar, pelayan 'Alî as lebih baik daripadamu dan kedua putramu." Maka al-Mutawakkil berkata (kepada para pengawalnya), "Potonglah lidahnya dari tengkuknya." Kemudian mereka melakukannya hingga sastrawan wafat. Peristiwa itu terjadi pada malam Senin tanggal 5 Rajab 244 H. Ada juga yang mengatakan, tahun 243 H. Ketika itu umurnya 28 tahun. Ketika ibn as-Sikkît wafat, al-Mutawakkil mengirimkan uang sepuluh ribu dirham kepada putra Ibn as-Sikkît, Yûsuf. Ia mengatakan, "Ini adalah diyat (denda) atas kematian ayahmu."[22]

Ibn ar-Rûmî, seorang penyair *'Abqari*, dalam *qashidah*-nya yang berisi ratapan (*ratsâ'*) atas kematian Yahyâ bin 'Umar bin al-Husain bin Zaid bin 'Alî, mengatakan:

Apakah di setiap waktu ada korban suci dari keluarga Nabi Muhammad
yang gugur berlumuran darah
Wahai Bani Muhammad, berapa banyak sudah manusia memangsa
jasadmu

Sabarlah, tak lama lagi akan datang penolong untuk musibahmu
Apakah setelah Husain menjadi syahid pelita-pelita di langit
masih akan bercahaya terang dan memberi petunjuk?[23]

---

[22]Ibn Khalkân, *Wafiyât al-A'yân*, 3/33 dan Adz-Dzahabî, *Syar an-nubalâ'*, 12/16.
[23]*Dîwân Ibn ar-Rûmî*, 2/243.

Jika demikian keadaan keturunan Nabi saw, maka bagaimana halnya dengan para pengikut mereka dan orang-orang menapaki jejak-jejak mereka?

Allamah asy-Syahristânî berkata, "Taqiyah adalah syiar setiap orang yang lemah dan terampas kebebasannya. Syi'ah lebih terkenal akan taqiyahnya daripada yang lain. Sebab, Syi'ah terus-menerus diuji dengan tekanan yang lebih besar daripada tekanan yang ditimpakan kepada umat yang lain. Kebebasannya dirampas pada seluruh masa Daulah Umayah, sepanjang masa Dinasti Abbasiyah, dan selama beberapa masa Daulah Utsmaniyah. Oleh karena itu, mereka menyiarkan taqiyah lebih gencar daripada yang dilakukan kaum yang lain. Ketika Syi'ah berbeda dari kelompok-kelompok yang bertentangan dengannya dalam bagian penting akidah, ushuluddin, dan banyak hukum-hukum fiqih, perbedaan itu secara alami memunculkan pengawasan (dari pihak musuh—penj.). Pengalaman membenarkan hal itu. Oleh karena itu, pengikut para imam ahlulbait selama waktu yang lama terpaksa menyembunyikan tradisi, akidah, fatwa, kitab, atau yang lainnya yang berbeda dengan kelompok yang lain. Dengan cara ini mereka melindungi diri dan memelihara kecintaan dan persaudaraan dengan saudara-saudara sesama kaum Muslim, agar tonggak ketaatan tidak patah dan agar orang-orang kafir tidak merasakan adanya perbedaan apa pun dalam masyarakat Islam sehingga mereka memperlebar jurang perbedaan itu di tengah umat Muhammad.

Untuk tujuan-tujuan suci ini, Syi'ah menggunakan taqiyah dan memelihara persetujuannya secara lahiriah dengan kelompok-kelompok lain. Dalam hal itu mereka mengikuti perilaku para imam dari keluarga Muhammad dan hukum-hukum mereka yang teguh tentang wajibnya taqiyah, karena "Taqiyah adalah agamaku dan agama leluhurku". Sebab, agama Allah berjalan di atas sunnah taqiyah bagi orang-orang yang terampas kebebasannya. Hal itu berdasarkan dalil-dalil dari ayat-ayat Al-Qur'an.[24]

Diriwayatkan dari orang-orang terpercaya dari ahlulbait as dalam atsar yang sahih: "Taqiyah adalah agamaku dan agama leluhurku" dan "Barangsiapa yang tidak bertaqiyah, tidak ada agama baginya."

Taqiyah merupakan syiar ahlulbait as untuk menolak bahaya dari mereka dan para pengikut mereka, dan melindungi darah

[24]Al-Mu'min ayat 28 dan an-Nahl ayat 106.

mereka. Selain itu, taqiyah dilakukan untuk memperbaiki keadaan kaum Muslim, berpartisipasi dengan mereka, dan menyatukan kembali mereka. Hal itu senantiasa menjadi tanda yang dikenal Syi'ah Imamiyah yang berbeda dari kelompok-kelompok dan umat-umat lainnya. Jika setiap orang merasakan adanya bahaya atas diri atau hartanya disebabkan tersebar keyakinannya atau ia menampakkannya, ia harus menyembunyikannya dan melakukan taqiyah pada tempat-tempat yang berbahaya itu. Ini sesuatu yang dituntut fitrah dan akal.

Seperti telah diketahui, Syi'ah Imamiyah dan para imam mereka menghadapi berbagai bentuk ujian dan perampasan kebebasan dalam semua generasi yang tidak dialami oleh kelompok atau umat mana pun. Pada sebagian besar generasi, mereka terpaksa melakukan taqiyah dalam pergaulan mereka dengan orang-orang yang menentang mereka, tidak menampakkan keyakinan, serta menyembunyikan akidah dan amalan mereka yang berbeda dengan orang lain. Sebab, jika tidak demikian, niscaya bahaya menimpa mereka di dunia ini.

Untuk alasan ini, mereka dikenal dan dibedakan dari kelompok lain dengan taqiyah.

Taqiyah memiliki beberapa ketentuan dalam hal wajib dan tidak wajibnya berdasarkan tingkat ketakutan akan bahaya. Perinciannya disebutkan dalam kitab-kitab fiqih.[25]

Batasan *Taqiyah*

Anda telah mengetahui pengertian dan tujuan taqiyah serta dalilnya. Kini akan dijelaskan batasan-batasannya.

Syi'ah dikenal dengan taqiyah. Mereka melakukan taqiyah dalam ucapan dan perbuatan. Maka hal itu menjadi sumber kebingungan dalam benak orang-orang bodoh. Mereka mengatakan bahwa karena taqiyah termasuk prinsip-prinsip ajaran Syi'ah, maka tidak boleh bersandar pada semua yang mereka ucapkan, mereka tulis, dan mereka sebarkan. Sebab, sangat mungkin tulisan-tulisan itu merupakan pengakuan belaka, sedangkan kenyataannya adalah sesuatu yang lain. Inilah yang berulang-ulang kami dengar dari mereka.

Akan tetapi, kami mengajak pembaca yang mulia melihat bahwa taqiyah hanya dilakukan dalam batasan masalah-masalah

---

[25]Majalah *al-Mursyid*, 3/252/253. Lihat *Ta'liqah Awa-ilul Maqâlât*, hal. 96.

pribadi dan bersifat parsial ketika merasakan ketakutan atas diri. Jika alasan-alasan menunjukkan bahwa dalam menampakkan akidah atau mempraktekkan amalan menurut mazhab ahlulbait kemungkinan akan mendatangkan bahaya kepada seorang Mukmin, inilah salah satu kasusnya. Akal dan syariat menetapkan keharusan melakukan taqiyah sehingga hal itu akan melindungi dirinya dari bahaya. Adapun hal-hal yang bersifat universal yang berada di luar lingkup ketakutan, maka tidak dilakukan taqiyah. Tulisan-tulisan yang tersebar tentang Syi'ah termasuk dalam bentuk terakhir ini. Sebab, dalam hal itu tidak ada ketakutan untuk menulis sesuatu yang bertentangan dengan yang diyakini. Padahal, tidak ada keharusan (melakukan taqiyah) sama sekali dalam hal ini sehingga ia diam dan tidak menulis apa pun.

Apa yang mereka dakwakan bahwa tulisan-tulisan itu merupakan pengakuan belaka yang tidak berdasar adalah bersumber dari sedikitnya pengetahuan mereka terhadap hakikat taqiyah menurut Syi'ah. Alhasil, Syi'ah hanya melakukan taqiyah pada suatu masa ketika tidak memeliki pemerintahan yang melindungi mereka dan tidak ada kekuatan untuk menolak bahaya dari mereka. Adapun pada masa kini, tidak diperkenankan dan tidak dibenarkan melakukan taqiyah dalam kasus-kasus khusus.

Syi'ah, seperti yang telah kami sebutkan, tidak berlindung pada taqiyah kecuali setelah terpaksa untuk melakukan hal itu. Itulah yang benar. Saya tidak yakin ada seorang pun yang melihat permasalahan-permasalahan tersebut dengan akalnya, bukan dengan emosinya, akan menentang hal itu. Kecuali, di antara hal-hal yang bisa diterima dalam sejarah kesyiahan, ada pembatasan taqiyah dalam fatwa-fatwa. Taqiyah tidak diterjemahkan ke dalam praktek kecuali sedikit sekali. Bahkan secara praktis, mereka lebih banyak berkorban daripada orang lain. Hendaknya setiap peneliti melihat sikap-sikap para pengikut Syi'ah terhadap Mu'awiyah dan penguasa Dinasti Umayah lainnya, serta para penguasa Dinasti Abbasiyah. Mereka itu seperti Hujur bin 'Adî, Maitsam at-Tammâr, Rasyîd al-Hijrî, Kumail bin Ziyâd, dan ratusan orang lainnya, juga seperti sikap-sikap kaum 'Alawî sepanjang sejarah dan revolusi mereka yang berkesinambungan.

Taqiyah yang Haram

Berdasarkan hukumnya, taqiyah dibagi menjadi lima bagian. Sebagaimana wajib untuk memelihara jiwa, kehormatan, dan harta, taqiyah juga haram dilakukan apabila akan menimbulkan

bahaya yang lebih besar, seperti hancurnya agama, tersembunyinya kebenaran bagi generasi-generasi selanjutnya, penguasaan musuh terhadap urusan, kehormatan, dan tempat-tempat peribadatan kaum Muslim. Oleh karena itu, Anda melihat bahwa kebanyakan pemuka Syi'ah menolak melakukan taqiyah dalam beberapa masa. Mereka mempersembahkan jiwa dan raga mereka sebagai korban untuk kepentingan agama. Maka taqiyah itu memiliki tempat-tempat tertentu. Selain itu, taqiyah yang diharamkan juga memiliki tempat-tempat tertentu.

Pada dasarnya, taqiyah adalah menyembunyikan sesuatu yang berbahaya untuk ditampakkan hingga hilang bahaya tersebut. Ia merupakan jalan paling utama untuk menyelamatkan diri dari penyiksaan. Akan tetapi, hal itu tidak berarti bahwa kaum Syi'ah itu pengecut, hilang kekuatan, penakut, ragu untuk melangkah, dan penuh kehinaan. Sama sekali tidak. Taqiyah itu memiliki batasan-batasan yang tidak boleh dilanggar. Sebagaimana ia wajib dalam suatu masa, ia pun haram pada masa yang lain. Dalam hal dibolehkan dan dilarang, taqiyah tidak didasarkan pada kekuatan dan kelemahan, melainkan didasarkan pada kepentingan Islam dan kaum Muslim.

Imam Khomeini qs pernah berkomentar tentang hal ini. Kami nukilkan teksnya hingga pembaca mengetahui bahwa taqiyah memiliki ketentuan-ketentuan khusus dan kadang-kadang dilarang dilakukan untuk kepentingan yang lebih agung. Imam Khomeini q.s. berkata, "Taqiyah diharamkan dalam beberapa larangan dan kewajiban-kewajiban yang dalam pandangan Pembuat syariat menempati kedudukan yang tinggi, seperti penghancuran Ka'bah dan kuburan-kuburan suci, penolakan terhadap Islam dan Al-Qur'an, penafsiran yang dilakukan suatu mazhab yang sesuai dengan ateisme dan larang-larangan utama lainnya. Hal itu tidak dapat dijadikan dalil dan bukan suatu bentuk keterpaksaan untuk melakukan taqiyah.

Hal itu ditunjukkan dalam Mu'tabarah Mus'addah bin Shidqah. Di situ dikatakan, "Setiap sesuatu yang dilakukan seorang Mukmin di tengah mereka, padahal seharusnya ia melakukan taqiyah, selama tidak menimbulkan kerusakan dalam agama, maka itu boleh."[26]

Dari pengertian ini, jika orang yang melakukan taqiyah itu termasuk orang-orang yang memiliki kedudukan dan kepenting-

---

[26] *Al-Wasâil*, kitab *al-Amru bil Ma'ruf*, bab 25, hadis no. 6.

an di mata manusia, padahal melakukan beberapa perbuatan yang haram atau meninggalkan kewajiban dipandang sebagai melemahkan mazhab atau merusak kemuliaannya, seperti dipaksa meminum khamar dan berzina, maka bolehnya taqiyah dalam hal ini berdasarkan ketentuan dalil *ar-raf'*[27] dan dalil-dalil taqiyah adalah sulit, bahkan dilarang. Yang paling utama dari itu semua adalah tidak membolehkan taqiyah. Kalau salah satu prinsip Islam atau mazhab, atau salah satu kewajiban agama terancam hilang, rusak, dan berubah, seperti kalau orang-orang yang menyimpang hendak mengubah hukum-hukum waris, talak, salat, haji, dan prinsip-prinsip hukum lainnya, apalagi dari prinsip-prinsip agama atau mazhab, maka taqiyah dalam kasus seperti itu tidak diperbolehkan. Kepentingan disyariatkannya taqiyah adalah agar mazhab tetap utuh, prinsip-prinsip tetap terpelihara, dan kesatuan kaum Muslim untuk menegakkan agama dan prinsip-prinsipnya. Apabila agama dan prinsip-prinsipnya terancam kerusakan, maka tidak boleh bertaqiyah. Hal itu tampak dengan jelas dari penjelasan di atas.[28]

Demikianlah, telah kami jelaskan seluruh aspek taqiyah yang hakiki dan sebenarnya. Dari uraian itu, kami simpulkan sebagai berikut:

1. Taqiyah merupakan prinsip Al-Qur'an yang didukung oleh sunah Nabi saw. Taqiyah telah dilakukan pada masa risalah oleh orang menghadapi ujian di kalangan sahabat untuk memelihara dirinya. Rasulullah saw tidak menentangnya, bahkan menegaskannya dengan nas Al-Qur'an, seperti yang menimpa 'Ammâr bin Yâsir yang diperintah oleh Rasulullah saw untuk mengulanginya jika orang-orang musyrik itu memaksanya lagi agar menjadi kafir.
2. Taqiyah dalam pengertian pembentukan kelompok-kelompok rahasia untuk tujuan-tujuan destruktif ditolak oleh kaum Muslim pada umumnya, dan khususnya Syi'ah. Hal itu tidak ada hubungannya dengan taqiyah yang dianut kaum Syi'ah.
3. Para mufasir, dalam kitab-kitab tafsir mereka, ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkenaan dengan taqiyah, sepakat dengan apa yang dianut Syi'ah tentang bolehnya taqiyah.
4. Taqiyah tidak khusus dilakukan terhadap orang kafir, melainkan juga secara umum dilakukan terhadap orang Muslim

---

[27]Rasulullah saw bersabda, "Dimaafkan dari umatku apa yang mereka terpaksa melakukannya dan dipaksa mengerjakannya."

[28]Imam Khomeinî, *ar-Risâlah*, hal. 171-178.

yang menyimpang yang ingin berbuat jahat dan keji kepada saudaranya.

5. Berdasarkan pembagian hukum-hukumnya, taqiyah terbagi ke dalam lima bagian. Di antaranya, taqiyah itu wajib dalam kasus tertentu dan haram dalam kasus yang lain.
6. Lingkup taqiyah tidak melewati masalah-masalah individual, yaitu apabila dirasakan ada ketakutan. Namun, jika ketakutan dan tekanan itu hilang, tidak ada alasan untuk melakukan taqiyah.

Penutup

Kami asumsikan bahwa taqiyah merupakan tindak kejahatan yang dilakukan seseorang untuk memelihara jiwa, kehormatan, dan hartanya. Akan tetapi, pada hakikatnya, hal itu kembali pada kondisi yang mengharuskan seorang Syi'ah yang Muslim melakukan taqiyah dan mendorongnya menampakkan sesuatu dalam ucapan dan perbuatan yang tidak diyakininya. Maka bagi orang yang mencela taqiyah terhadap sesama Muslim yang tertindas hendaklah memberikan kebebasan kepada orang itu dalam kehidupan dan membiarkannya di dalam keadaannya. Setidaknya yang dapat dibenarkan akal adalah menanyakan kepadanya tentang dalil akidahnya dan sumber pengamalannya. Jika didasarkan pada hujah yang jelas, ikutilah. Namun, jika sebaliknya, maafkanlah ia dalam mengikuti ijtihad dan jihad ilmiahnya.

Kami mengajak kaum Muslim untuk memperhatikan motif-motif yang mendorong kaum Syi'ah melakukan taqiyah. Hendaklah mereka, sedapat mungkin, memberikan keleluasaan kepada saudara mereka seagama. Karena setiap ahli fiqih Muslim memiliki pendapat dan pandangan serta kesungguhan dan kemampuannya sendiri.

Kaum Syi'ah mengikuti jejak para imam ahlulbait dalam akidah dan syariat; meriwayatkan pendapat mereka. Sebab mereka adalah orang-orang yang dihilangkan oleh Allah kotoran dari mereka dan menyucikan mereka sesuci-sucinya dan salah satu dari *tsaqalain* yang diperintahkan oleh Rasulullah saw untuk dijadikan pegangan dalam bidang akidah dan syariat. Inilah akidah mereka yang dapat diketahui oleh siapa saja. Itulah hujah bagi semuanya.

Kami memohon kepada Allah SWT agar memelihara darah dan kehormatan kaum Muslim dari gangguan orang-orang yang menyimpang; menyatukan barisan mereka; menyatukan hati

mereka; menyatukan kembali mereka; dan menjadikan mereka satu barisan dalam menghadapi musuh. Sesungguhnya atas semua itu Dia Mahakuasa dan Mahapantas mengabulkan doa. ❖

Sumber Syariat Menurut Syi'ah dan Hadis-hadis Para Imam Ahlulbait

Syi'ah Imamiyah—sebagaimana bersumber pada Alkitab dan sunah dalam masalah-masalah akidah dan syariat—juga merujuk pada hadis-hadis ahlulbait. Syi'ah memandang ucapan, perbuatan, dan persetujuan mereka sebagai dalil atau hujah. Ini tidak berarti bahwa hadis-hadis mereka merupakan dalil sekunder di samping Alkitab dan sunah. Hal itu juga tidak berarti bahwa mereka itu para nabi yang menerima wahyu, seperti yang seringkali diduga oleh orang yang tidak memahami akidah dan ushul mereka. Melainkan karena Keluarga Suci itu adalah orang-orang yang memelihara ilmu Nabi saw, para penjaga sunahnya, dan para khalifah sepeninggalnya. Maka ucapan, perbuatan, dan persetujuan mereka meniru sunah Nabi yang mulia. Oleh karena itu, berdalil dengan hadis-hadis mereka pada dasarnya adalah berdalil dengan hadis dan ucapan Nabi saw. Agar masalah ini menjadi jelas, berikut kami kemukakan perinciannya.

Para Imam Syi'ah Adalah Para Washi Nabi saw

Para ulama Syi'ah sepakat bahwa para imam dua belas adalah para *washi* (orang yang menerima wasiat tentang kepemimpinan) Rasulullah saw. Mereka adalah para imam umat ini dan salah satu dari *Tsaqalayn* (dua hal yang berat) yang telah diwasiatkan Rasulullah saw di beberapa tempat. Beliau bersabda, "Aku tinggalkan untuk kalian *Tsaqalayn*, yaitu Kitab Allah dan keluargaku."

Hadis ini mutawatir, tetapi tidak perlu kami sebutkan sumber-sumbernya. Dalam hal ini, cukuplah apa yang diterbitkan Dâr at-Taqrîb Bayna al-Madzâhib al-Islâmiyyah di Kairo.

Syi'ah Imamiyah, seperti kaum Muslim lainnya, meyakini keuniversalan risalah Nabi saw, sebagaimana mereka juga meyakini risalahnya sebagai risalah penutup. Kedua hal itu ditunjukkan dengan firman Allah SWT:

> *Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi. Dan adalah Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.* (QS. al-Ahzâb [33]: 40)
>
> *Dan sesungguhnya Al-Qur'an itu adalah kitab yang mulia, yang tidak datang kepadanya kebatilan baik dari depan maupun dari belakangnya, yang diturunkan dari Tuhan Yang Mahabijaksana lagi Maha Terpuji.* (QS. Fushshilat [41]: 41-42)

Serta beberapa ayat dan hadis yang lain.

Keberadaan risalah Nabi saw sebagai risalah penutup termasuk prinsip-prinsip ajaran agama. Hal itu dijelaskan oleh Al-Qur'an dan hadis-hadis yang mencapai tingkat mutawatir. Di antaranya adalah sabda Rasulullah saw ketika pergi menuju Perang Tabuk. Ketika itu 'Alî as bertanya, "Bolehkah aku ikut?" Beliau menjawab, "Tidak." Maka 'Alî pun menangis. Kemudian Rasulullah saw berkata kepada 'Alî, "Tidakkah engkau rela dengan posisimu di sampingku seperti kedudukan Harun as di sisi Musa as. Namun, tidak ada nabi sesudahku."[1]

Amirul Mukminin 'Alî, imam pertama dari dua belas imam, ketika memandikan jenazah Rasulullah saw berkata, "Ibu bapakku sebagai tebusanmu, dengan kematianmu terputuslah apa yang tidak terputus oleh kematian orang selainmu. Yaitu, kenabian, berita, dan kabar dari langit."[2]

Dalam kesempatan lain, 'Alî as pernah berkata, "Rasulullah saw adalah penutup para nabi. Tidak ada nabi dan rasul sesudahnya. Rasulullah menutup para nabi hingga hari kiamat."[3]

Pembahasan ini kami cukupkan sampai di sini. Siapa saja yang ingin mengetahui dall-dalil dari para imam tentang berakhirnya kenabian, terputusnya wahyu, dan tertutupnya pintu pensyariatan setelah wafat Nabi saw, silakan merujuk pada bagian ketiga buku kami *Mafâhim al-Qur'ân*. Dalam buku itu kami menukil sebanyak

---

[1] *Amâlî ash-Shadûq*, hal. 29; *Mma'ânî al-Akhbâr*, hal 94, dan rujukan-rujukan Syi'ah lainnya. Silakan lihat *Shahîh al-Bukhârî*, 6/3, bab *Ghazwah tabûk*.

[2] *Nahj al-Balâghah*, khutbah 129.

[3] *Nahj al-Balâghah*, khutbah 230; *Majâlis al-Mufîd*, hal. 527; *Bihâr al-Anwâr*, 22/527.

134 nas dari Nabi saw dan para imam ahlulbaitnya yang suci tentang hal tersebut.

Para ulama mazhab Syi'ah menghukumi murtad kepada orang yang mengingkari risalah itu sebagai risalah yang universal dan penutup. Oleh karena itu, paham-paham al-Bâbiyah dan al-Bahâ'iyah, demikian pula al-Qâdiyâniyah, menurut mereka adalah murtad *fithrî* atau kadang-kadang murtad *millî*[4]. Hal ini termuat dalam kitab-kitab fiqih mereka dalam bab *al-Hudûd, Ahkâm al-Murtad,* dan lain-lain.

Kami kira penjelasan ringkas ini sudah cukup untuk menjelaskan akidah Syi'ah berkenaan dengan kerasulan Rasulullah saw. Selain itu, mereka—sejak moyang mereka—meyakini risalah Rasulullah saw sebagai risalah yang universal dan penutup. Mereka tidak menyimpang dari garis ini sejengkal pun. Hal itu tampak pada kitab-kitab akidah yang ditulis sejak permulaan abad ke-3 Hijriah hingga sekarang. Mereka telah menulis ratusan kitab dan risalah, bahkan kamus-kamus besar tentang akidah-akidah Islam baik berupa manuskrip maupun cetakan yang tersebar di seluruh dunia. Dalam kitab-kitab, perpustakaan-perpustakaan, universitas-universitas, khutbah-khutbah, dan edaran-edaran resmi mereka tidak ditemukan kata yang menunjukkan adanya nabi selain Nabi Muhammad saw atau turunnya wahyu kepada orang lain. Maka tidak ada alasan untuk mengatakan bahwa pandangan keliru ini dideduksi sebagian orang dari hal-hal yang tidak menunjukkan pada apa-apa yang mereka ragukan. Tidak ada salahnya kalau ditunjukkkan beberapa hal yang menjadi sebab munculnya dugaan tersebut. Beberapa sarjana masa kini yang menuruti hawa nafsu hanya melihatnya sekilas. Hal itu tidak melampaui dua masalah berikut:

Pertama, kehujahan hadis-hadis dan perbuatan mereka.

Kedua, pendapat tentang kemaksuman mereka dari dosa dan kesalahan.

Berikut ini kami bentangkan analisis kedua masalah tersebut.

I. Syi'ah dan Kehujahan Ucapan Keluarga Suci

Syi'ah memandang hadis-hadis dari Keluarga Suci seperti memandang hadis-hadis Nabi saw. Kalau mereka bukan nabi atau

[4]*Al-Murtadd al-millî* adalah perumpamaan tentang seseorang yang salah satu orang tuanya bukan seorang Muslim ketika terbentuk nutfahnya. seperti itu pula apabila kedua orang tuanya ahlul kitab, lalu si anak masuk Islam. Setelah si anak tadi mencapai usia baliq, kemudian ia murtad.

penerima wahyu, bagaimana hadis-hadis mereka bisa dijadikan hujah?

Jawab: Syi'ah Imamiyah mengambil ucapan-ucapan mereka karena hal-hal berikut:

Pertama, Nabi saw memerintahkan kaum Muslim agar berpegang pada ucapan Keluarga Suci itu. Beliau bersabda, "Aku tinggalkan untuk kalian *Tsaqalayn* (dua hal yang berat). Yaitu Kitab Allah dan keluargaku, ahlulbaitku."[5]

Berpegang pada hadis-hadis dan ucapan-ucapan mereka merupakan pengamalan sabda Nabi saw yang tidak bersumber kecuali dari al-Haqq. Barangsiapa yang mengambil *Tsaqalayn*, ia telah berpegang pada sesuatu yang akan menyelamatkannya dari kesesatan. Sebaliknya, siapa yang hanya mengambil salah satu saja darinya, ia telah menentang Nabi saw.

Kedua, kami memandang bahwa Nabi saw memerintahkan kepada umat ini agar bersalawat kepada keluarga Muhammad dalam salat-salat fardu dan sunnah. Selain itu, kaum Muslim di segala penjuru bumi menyebut keluarga itu setelah menyebut nama Nabi saw dalam tasyahud mereka. Kaum Muslim juga bersalawat kepada mereka seperti bersalawat kepada Rasulullah saw. Para fukaha, kendati berselisih pendapat tentang redaksi tasyahud itu, mereka sepakat tentang wajibnya bersalawat kepada Nabi dan keluarganya. Tentang hal itu, Imam asy-Syâfi'î berkata:

Hai ahlulbait Rasulullah,
mencintaimu kewajiban dari Allah dalam Al-Quran yang diturunkan.
Cukuplah keagungan bagi kalian
siapa yang tidak bersalawat padamu tidaklah sah salatnya.

Kalau keluarga itu tidak memiliki kedudukan dalam memberikan hidayah kepada umat ini dan keharusan mengikuti mereka, lalu apa artinya menjadikan salawat kepada mereka sebagai amalan wajib dalam tasyahud dan mengulang-ulangnya dalam seluruh salat siang dan malam baik fardu maupun sunnah?

---

[5]Kadang-kadang diriwayatkan dari Nabi saw: "Sesungguhnya aku tinggalkan bagi kalian *tsaqalain*, yaitu Kitab Allah dan sunahku." Kedua khabar itu tidak saling bertentangan. Akan tetapi, hadis pertama mutawatir sedangkan hadis kedua tidak mutawatir. yang pertama *musnad* dan yang kedua *mursal* yang dinukil Imam Mâlik dalam kitabnya *al-Muwaththa'*. lalu, di manakah hadis *al-'Itrah* yang disepakati para ahli hadis untuk menukilnya? perinciaannya dikemukakan pada tempatnya.

Ini menunjukkan adanya rahasia yang tersembunyi dalam perintah Nabi saw dalam masalah ini. Yaitu, bahwa keluarga Muhammad itu memiliki kedudukan khusus dalam urusan-urusan duniawi dan terlebih lagi dalam kepemimpinan Islam. Ucapan dan pendapat mereka adalah hujah bagi kaum Muslim. Mereka juga memiliki kedudukan sebagai rujukan utama (*al-Marja'iyyah al-Kubrâ*) setelah wafat Rasulullah saw baik dalam masalah akidah dan syariat maupun dalam masalah-masalah lain.

Ketiga, Rasulullah saw mengibaratkan Keluarga Suci itu dengan bahtera Nuh as. Barangsiapa yang menaikinya, ia selamat. Tetapi siapa yang meninggalkannya, ia tenggelam.[6] Ini menunjukkan kehujahan ucapan dan perbuatan mereka.

Masih banyak lagi wasiat-wasiat yang berkenaan dengan keluarga itu yang dinukil dalam kitab-kitab *Shahîh* dan *Musnad*. Siapa yang mau mengkajinya, silakan merujuk para sumber-sumbernya.

Setiap Muslim mengimani kesahihan wasiat-wasiat ini tidak meragukan kehujahan ucapan-ucapan keluarga Nabi, baik ia diberitahu tentang sumber-sumber ilmu mereka maupun tidak diberitahu. Allah SWT berfirman, *"Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang Mukmin dan tidak pula bagi perempuan yang Mukmin, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya, sesungguhnya ia telah sesat dengan kesesatan yang nyata."* (QS. al-Ahzâb [33]: 36)

Di samping itu semua, kami tunjukkan beberapa sumber ilmu mereka sehingga menjadi jelas bahwa kehujahan ucapan mereka tidak menunjukkan bahwa mereka itu nabi atau diserahkan kepada urusan pensyariatan.

1. Mendengar dari Rasulullah saw

Para imam memandang bahwa hadis-hadis Rasulullah saw itu didengar dari beliau baik tanpa perantara maupun dengan perantaraan moyang mereka. Oleh karena itu, dalam banyak periwayatan tampak bahwa Imam ash-Shâdiq as berkata, "Menyampaikan kepadaku bapakku dari Zain al-'Abidîn dari bapaknya Al-Husain bin 'Alî dari 'Alî Amirul Mukminin dari Rasulullah saw. Periwayatan semacam ini banyak terdapat dalam hadis-hadis mereka.

---

[6]Al-Hâkim, *al-Mustadrak*, 2/151; as-Suyûthî, *al-Khashâ'ish al-Kubrâ*, 2/266; dan Ibn Hajar, *ash-Shawâ'iq*, hal 191, bab 12.

Diriwayatkan dari Imam ash-Shâdiq bahwa ia berkata, "Hadisku adalah hadis bapakku. Hadis bapakku adalah hadis kakekku." Melalui cara ini mereka menerima banyak hadis dari Nabi saw dan menyampaikannya tanpa bersandar kepada para rahib dan pendeta, orang-orang bodoh, atau pribadi-pribadi yang menyembunyikan kemunafikan. Hadis-hadis seperti itu tidak sedikit jumlahnya.

Sebagian hadis lain mereka ambil dari kitab Imam Amirul Mukminin yang didiktekan oleh Rasulullah saw dan dicatat oleh 'Alî as. Para penulis kitab-kitab *Shahîh* dan *Musnad* telah menunjukkan beberapa kitab ini.[7]

'Alî as memiliki buku khusus untuk mencatat apa yang didiktekan oleh Rasulullah saw. Para anggota Keluarga Suci telah menghapalnya, merujuk padanya tentang banyak topik, dan menukil teks-teksnya tentang berbagai permasalahan. Al-Hurr al-'Amilî dalam kitabnya *al-Mawsû'ah al-Hadîtsiyyah* telah menyebarluaskan hadis-hadis dari kitab tersebut menurut urutan kitab-kitab fiqih dari bab bersuci (*thahârah*) hingga bab diyat (denda). Barangsiapa yang mau menelaahnya, silakan merujuk pada kitab *al-Mawsû'ah al-Hadîtsiyyah.*

Imam ash-Shâdiq as, ketika ditanya tentang buku catatan itu, berkata, "Di dalamnya terdapat seluruh apa yang dibutuhkan manusia. Tidak ada satu permasalahan pun melainkan tertulis di dalamnya hingga diyat cakaran."

Kitab 'Alî as merupakan sumber bagi hadis-hadis Keluarga Suci itu yang mereka warisi satu persatu, mereka kutip, dan mereka jadikan dalil kepada para penanya.

Abû Ja'far al-Bâqir as berkata kepada salah seorang sahabatnya—yakni Hamrân bin A'yân—sambil menunjuk pada sebuah rumah besar, "Hai Hamrân, di rumah itu terdapat lembaran (*shahîfah*) yang panjangnya tujuh puluh hasta berisi catatan 'Alî as dan segala hal yang didiktekan oleh Rasulullah saw. Kalau orang-orang mengangkat kami sebagai pemimpin, niscaya kami menetapkan hukum berdasarkan apa yang Allah turunkan. Kami tidak akan berpaling dari apa yang terdapat dalam lembaran ini."

Imam ash-Shâdiq as memperkenalkan kitab 'Alî as itu dengan mengatakan, "Ia adalah kitab yang panjangnya tujuh puluh hasta berisi hal-hal yang didiktekan oleh Rasulullah saw dan 'Alî bin Abî

---

[7]Imam Ahmad, *al-Musnad*, 1/81; *Shahîh Muslim*, 4/217; al-Baihaqî, *as-Sunan al-Kubrâ*, 8/26 yang dinukil dari Imam asy-Syâfi'î.

Thâlib mencatat dengan tangannya sendiri. Demi Allah, di dalamnya terdapat semua hal yang diperlukan manusia hingga hari kiamat, bahkan diyat cakaran, cambukan, dan setengah cambukan."

Sulaimân bin Khâlid berkata: Saya pernah mendengar Abû 'Abdillâh berkata, "Kami memiliki sebuah lembaran yang panjangnya tujuh puluh hasta berisi hal-hal yang didiktekan oleh Rasulullah saw dan dicatat oleh 'Alî as dengan tangannya sendiri. Tidak ada yang halal dan haram melainkan termuat di dalamnya hingga diyat cakaran."

Abû Ja'far al-Bâqir as berkata kepada seorang sahabatnya, "Hai Jâbir, kalau kami berbicara kepada kalian menurut pendapat dan hawa nafsu kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang celaka. Melainkan kami berbicara kepada kalian dengan hadis-hadis yang kami warisi dari Rasulullah saw."[8]

3. Istinbath dari Al-Qur'an dan Sunah

Sumber ketiga bagi ucapan mereka adalah pemahaman dan pengkajian mereka terhadap Al-Qur'an dan sunah. Dari kedua sumber utama ini mereka menyimpulkan segala hal yang khusus berkaitan dengan akidah dan syariat secara mengagumkan yang tidak dapat dilakukan oleh orang lain. Inilah yang menjadikan mereka istimewa di tengah kaum Muslim dalam hal kesadaran, serta kedalaman ilmu dan pemahaman. Para imam fiqih di berbagai tempat tunduk kepada mereka. Sehingga Imam Abû Hanîfah setelah berguru kepada Imam ash-Shâdiq as (selama dua tahun) mengatakan, "Kalau tidak ada dua tahun itu, tentu binasalah an-Nu'mân." Sebab, dalam banyak hukum, mereka berdalil dengan Al-Qur'an dan sunah. Mereka mengatakan, "Tidak ada sesuatu apa pun melainkan memiliki landasan dalam Kitab Allah dan sunah Nabi-Nya."

Al-Kulainî meriwayatkan hadis melalui sanadnya dari 'Umar bin Qais dari Abû Ja'far as: Saya pernah mendengar ia berkata, "Sesungguhnya Allah SWT tidak membiarkan sesuatu yang diperlukan umat melainkan Dia menurunkannya dalam Kitab-Nya dan menjelaskannya kepada Rasul-Nya, serta memberikan batasan bagi setiap sesuatu. Dia jadikan atasnya dalil yang menunjukkannya dan menetapkan hukuman bagi siapa saja melanggar batasan itu."

---

[8]Allamah al-Majlisî telah menghimpun hadis-hadis tentang kitab-kitab Imam 'Alî as dalam ensiklopedinya *Bihâr al-Anwâr*, 67/18-22 di bawah judul *bâb 'Ulûmihim wa mâ 'indahum min al-kutub*. Silakan lihat hadis no. 12, 1,10, dan 30.

Al-Kulainî juga meriwayatkan hadis melalui sanadnya dari Abû 'Abdillâh as: Saya pernah mendengar ia berkata, "Tidak ada bagi setiap sesuatu melainkan di dalamnya ada ketentuan dari Kitab dan sunah."

Ia juga meriwayatkan hadis dari Sumâ'ah dari Abû al-Hasan Mûsâ as: Saya bertanya kepadanya as, "Apakah bagi setiap sesuatu ada ketentuannya dalam Kitab Allah dan sunah Nabi-Nya, atau Anda berpendapat sendiri dalam masalah itu?" Imam as menjawab, "Sama sekali tidak. Melainkan bagi setiap sesuatu ada ketentuannya dalam Kitab Allah dan sunah Nabi-Nya."[9]

Barangsiapa yang memperhatikan hadis-hadis dari mereka, tentu akan mengetahui bagaimana mereka berdalil dalam hukum-hukum Ilahi dari kedua sumber itu dengan pemahaman khusus dan kesadaran istimewa yang mencengangkan orang-orang yang berakal dan mengundang ketakjuban. Kalau tidak merasa khawatir akan bertele-tele dalam pembahasan ini, tentu saya akan menukil contoh-contoh lainnya. Tetapi kami cukupkan dengan penjelasan dua hal berikut:

1. Seorang Nasrani yang menzinai seorang perempuan Muslim dihadirkan di hadapan al-Mutawakkil. Al-Mutawakkil hendak menerapkan hukuman Allah kepadanya. Tetapi kemudian orang Nasrani itu masuk Islam. Maka Yahyâ bin Aktsam berkata, "Keimanan menghapus apa yang ada sebelumnya." Tetapi sebagian fukaha berkata, "Ia harus dikenai hudud dengan tiga kali cambukan." Kemudian al-Mutawakkil menulis surat kepada Imam al-Hâdî untuk menanyakan hal itu. Ketika membaca surat itu, Imam al-Hâdî membalasnya, "Ia harus dirajam hingga mati." Tetapi para fukaha menolak hal itu. Karenanya al-Mutawakkil menulis lagi surat kepada Imam al-hkdî untuk menanyakan alasannya. Imam al-Hadî membalasnya, "Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. *"Maka tatkala mereka melihat azab Kami, mereka berkata, 'Kami beriman hanya kepada Allah saja dan kami kafir kepada sembahan-sembahan yang telah kami persekutukan dengan Allah.' Maka iman mereka tiada berguna bagi mereka tatkala mereka telah melihat siksa Kami. Itulah sunnah Allah yang telah berlaku terhadap hamba-hamba-Nya. Dan di waktu itu binasalah orang-orang kafir."* (QS. al-Mu'min [40]: 84-85)

---

[9]Silakan lihat *al-kâfî* bab *ar-Radd ilâ al-kitâb wa as-sunnah,* 1/59-62. di situ disebutkan hadis-hadis yang menjelaskan apa yang disebutkan itu. Yang dimaksud adalah prinsip-prinsip hukum, bukan furu'-furu'nya.

Maka al-Mutawakkil memerintahkan dilaksanakan hukuman tersebut. Kemudian orang Nasrani itu dirajam hingga mati.[10]

Imam al-Hâdî as dengan penjelasannya ini menempuh jalan khusus dalam istinbath hukum dari Al-Qur'an, sebuah jalan yang tidak ditempuh para fukaha sezamannya. Mereka mengatakan bahwa sumber-sumber hukum syariat adalah ayat-ayat yang jelas dalam lingkup fiqih yang tidak lebih dari 300 ayat. Dengan demikian ia menjelaskan bentuk khusus kedalilan Al-Qur'an. Ia tidak berpaling kecuali kepada orang yang di rumahnya turun Al-Qur'an. Kemunculan hadis ini bukanlah sesuatu yang asing, bahkan hal serupa sering terungkap dalam ucapan-ucapan Imam as dan lain-lain dari moyangnya hingga anak-cucunya as.

2. Ketika al-Mutawakkil keracunan, ia bernazar kepada Allah, bahwa kalau Allah menganugerahi kesembuhan ia akan bersedekah dengan harta atau uang yang banyak. Ketika ia sembuh, pada fukaha berbeda pendapat dalam mengartikan "harta yang banyak" itu. Al-mutawakkil tidak mendapatkan penyelesaian dari mereka. Kemudian ia mengutus seseorang kepada Imam 'Alî al-Hâdî untuk menanyakan hal itu. Imam as menjawab, "Hendaklah ia bersedekah dengan uang 83 dinar." ketika al-Mutawakkil menanyakan, dari mana ia memperoleh kesimpulan seperti itu, Imam as menjawab, "Dari firman Allah SWT, *"Sesungguhnya Allah telah menolong kamu (hai orang-orang yang beriman) di medan peperangan yang banyak* (mawâthin katsîrah*)* ...." (QS. at-Tawbah [9]: 25)

   Mawâthin katsîrah inilah yang menjadi pokok permasalahan. Sebab, Nabi saw melakukan peperangan sebanyak 27 kali dan beliau mengirim 55 detasmen, dan peperangan terakhirnya adalah di Hunain. Al-Mutawakkil dan para fukaha merasa takjub mendengar jawaban ini.[11]

Dalam hadis lain diriwayatkan bahwa Imam as mengatakan 80, bukan 83. hal itu karena jumlah medan perang tempat Allah memberikan pertolongan kepada kaum Muslim hingga saat turunnya ayat ini kurang dari 83.[12]

---

[10]Ibn Syahr Asyûb, *Manâqib Al Abî Thâlib,* 4/405.

[11]Ibn al-Jawzî, *Tadzkirah al-khawwâsh,* hal. 202.

[12]Ibn Syahr Asyûb, *Manâqib Al Abî Thâlib,* 4/402.

4. *Isyrâqât Ilâhiyyah* (Pancaran Cahaya Ilahi)

Sumber keempat hadis-hadis mereka dinyatakan sebagai *isyrâqât ilâhiyyah.* Tidak ada halangan bagi Allah SWT untuk mengistimewakan sebagian hamba-Nya dengan ilmu-ilmu khusus yang manfaatnya kembali kepada masyarakat umum tanpa menjadikan mereka sebagai nabi dan tidak termasuk para rasul. Allah SWT mengisahkan beberapa orang sahabat Nabi Musa as, *"Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami ..."* (QS. al-Kahf [18]: 65). Padahal, sahabat nabi Musa itu bukan seorang nabi, melainkan seorang wali di antara wali-wali Allah SWT yang ilmu dan makrifatnya telah mencapai tingkatan tertentu. Sehingga Musa as—seorang nabi yang diutus membawa syariat—berkata kepadanya, *"Bolehkah aku mengikutimu supaya kamu mengajarkan kepadaku ilmu yang benar di antara ilmu-ilmu yang telah diajarkan kepadamu?"* (QS. al-Kahf [18]: 66)

Allah SWT juga mengisahkan sahabat Nabi Sulaiman as—yang bernama Ashif bin Barkhiyâ—dengan firman-Nya, *"Berkatalah seorang yang mempunyai ilmu dari Alkitab, "Aku akan membawa singgasana itu kepadamu sebelum matamu berkedip." Maka tatkala Sulaiman melihat singgasana itu terletak di hadapannya, ia pun berkata, "Ini termasuk karunia Tuhanku ...."* (QS. an-Naml [27]: 40)

Sahabat Nabi Sulaiman as itu bukan seorang nabi. Akan tetapi, ia memiliki ilmu pengetahuan dari Alkitab. Ia tidak memperolehnya dengan cara biasa yang dilakukan anak-anak dan remaja di sekolah-sekolah dan perguruan tinggi-perguruan tinggi. Melainkan ilmu itu merupakan ilmu Ilahi yang dilimpahkan kepadanya untuk menjernihkan hati dan ruhnya. Oleh karena itu, ilmunya dinisbatkan kepada Tuhannya dan ia berkata, *Ini adalah karunia dari Tuhanku ...*

Banyak riwayat yang menunjukkan bahwa di tengah umat Islam—seperti umat-umat sebelumnya—ada orang-orang ikhlas yang diajak bicara (oleh Allah) dan dilimpahi hakikat-hakikat alam gaib walaupun mereka bukan nabi. Jika Anda ragu dalam hal itu, silakan merujuk pada hadis-hadis yang diriwayatkan Ahlusunah tentang masalah ini.

Al-Bukhârî dalam kitab *Shahîh*-nya meriwayatkan: Di tengah kaum Bani Israil sebelum kamiterdapat orang-orang yang diajak bicara (oleh Allah) padahal mereka bukan nabi. Jika di tengah umatku ada orang seperti mereka, 'Umar-lah orangnya."[13]

---

[13]Al-Bukhârî, *ash-Shahîh*, 2/149.

Al-Qasthalânî berkata, "Sabdanya 'jika ada ...' bukanlah karena keraguan, melainkan sebagai penegasan seperti ucapan Anda, 'jika aku punya teman, si fulanlah orangnya'. Sehingga yang dimaksud adalah mengistimewakannya dengan persahabatan yang sempurna tanpa menafikan sahabat yang lain."

Jika telah terbukti bahwa orang seperti ditemukan pada selain umat yang diberi keutamaan ini, tentu keberadaannya dalam umat yang utama ini adalah lebih pantas.[14]

Al-Bukhârî juga di dalam *Shahîh*-nya, setelah meriwayatkan hadis tentang gua (Hira), meriwayatkan dari Abû Hurairah sebuah hadis *marfû'*: Di tengah umat-umat sebelum kamu terdapat orang-orang yang diberi berita (oleh Allah). Jika di tengah umatku ada orang seperti mereka, tentu 'Umar bin al-Khaththâb orangnya.[15]

Al-Qasthalânî dalam *Syarh*-nya berkata, "Penulis itu berkata, 'Pada lidah mereka mengalir kebenaran yang bukan kenabian.'"[16]

Al-Khithâbî berkata, "Sesuatu tersirat dalam hatinya. Kemudian ia mengira dan benarlah perkiraannya. Sesuatu tersirat dalam pikirannya, sesuatu itu pun terjadi. Itu merupakan derajat (*manzilah*) tertinggi di antara derajat-derajat para wali."

Muslim dalam *Shahîh*-nya bab Fadhâ'il 'Umar, meriwayatkan hadis dari 'Aisyah dari Nabi saw: "Di tengah umat-umat sebelummu terdapat orang-orang yang diberi berita (oleh Allah). Jika di tengah umatku ada orang seperti mereka, tentu ia adalah 'Umar bin al-Khaththâb."

Ibn al-Jawzî meriwayatkannya dalam *Shifah ash-Shafwah*, kemudian ia berkata, "Hadis ini *muttafaq 'alaih* (disepakati oleh semua perawi hadis)."[17]

Abû Ja'far ath-Thahâwî meriwayatkannya dalam *Musykil al-Atsâr* melalui banyak sanad dari 'Aisyah dan Abû Hurairah. Ia juga meriwayatkan bacaan Ibn 'Abbâs: Dan tidaklah Kami mengutus sebelummu seorang rasul, tidak pula seorang nabi dan pembawa berita. Ia berkata, "Makna firman-nya: *muhaddatsûn* adalah *mulhamûn* (mereka yang diberi ilham)." Karenanya 'Umar berkata dengan sesuatu yang telah diilhamkan kepadanya.[18]

---

[14]Al-Qasthalânî, *Irsyâd as-Sârî fî Syarh Shahîh al-Bukhârî*, 6/99.

[15]Al-Bukhârî, *ash-Shahîh*, 2/171

[16]Al-Qasthalânî, *Irsyâd as-Sârî fî Syarh Shahîh al-Bukhârî*, 5/431.

[17]Ibn al-Jawzî, *Shifah ash-Shafwah*, 1/104.

[18]*Musykil al-Atsâr*, 1/257.

An-Nawawî dalam *Syarh Shahîh Muslim* berkata: Para ulama berbeda pendapat dalam menafsirkan maksud *muhaddatsûn*. Ibn Wahb berkata, "Artinya adalah *mulhamûn* (mereka yang diberi ilham)." Ada juga yang berpendapat bahwa kata itu artinya mereka yang benar apabila mengira-ngira. Seakan-akan mereka itu diberi suatu berita lalu mengatakannya. Ada pula yang berpendapat bahwa kata itu berarti mereka yang diajak bicara oleh para malaikat. Dalam sebuah riwayat disebutkan *mukallamûn* (mereka yang diajak bicara). Al-Bukhârî berkata, "Kebenaran mengalir pada lidah mereka. Hal itu menegaskan karamah para wali."

Al-Hâfizh Muhibbuddîn ath-Thabarî dalam *ar-Riyâdh* berkata, "Makna *muhaddatsûn*—tentu Allah Maha Mengetahui—adalah mereka yang diilhami kebenaran. Boleh mengartikannya secara lahiriah, yaitu mereka yang diajak bicara oleh para malaikat tetapi bukan wahyu, melainkan sesuatu yang biasa disebut perkataan (hadis). Itu merupakan keutamaan yang amat besar."[19]

Al-Qurthubî berkata, "*Muhaddatsûn* adalah *ism maf'ûl* bentuk jamak dari *muhaddats*, yakni yang diberi ilham atau yang benar perkiraannya. Ke dalam dirinya diberikan sesuatu berupa pengilhaman dan penyingkapan dari *al-mala' al-a'lâ* (alam arwah). Atau, orang yang tanpa sengaja mengalirkan kebenaran pada lisannya. Atau, orang yang diajak bicara oleh para malaikat tetapi bukan nabi. Atau, orang yang apabila berpendapat atau memperkirakan sesuatu, seakan-akan hal itu telah diberitahukan kepadanya dan ditempatkan ke dalam hatinya dari alam malakut. Kemudian muncul dalam bentuk yang sebenarnya. Ini merupakan karamah yang dengannya Allah memuliakan siapa saja di antara hamba-hamba-Nya yang Dia kehendaki. Ini merupakan derajat (*manzilah*) yang tinggi di antara derajat-derajat para wali."

Jika di tengah umatku ada orang seperti mereka, tentu 'Umar orangnya, seakan-akan beliau menjadikannya sandingan yang terputus. Sekan-akan ia seorang nabi. Oleh karena itu, beliau menyebutkannya dengan menggunakan kata *in* (jika) seakan-akan menunjukkan keraguan. Al-Qâdhî berkata, "Pertalian seperti ini dalam dilalah adalah untuk menegaskan dan mengkhususkan, seperti ucapan Anda, 'jika aku punya teman, tentu Zaid orangnya'. Padahal, orang yang mengatakannya tidak bermaksud meragukan persahabatannya, melainkan untuk menunjukkan ke-

---

[19]Ath-Thabarî, *ar-Riyâdh*, 1/199.

lebihan bahwa persahabatan itu dikhususkan kepadanya, tidak diberikan kepada orang lain.[20]

Jika di tengah umat-umat terdahulu terdapat orang-orang seperti itu, mengapa di tengah umat Islam tidak terdapat orang-orang yang diliputi pertolongan Ilahi. Kemudian mereka menguasai Al-Qur'an dan sunah secara sempurna. Mereka memenuhi segala kebutuhan umat dalam bidang akidah dan syariat.

Karenanya, orang yang mengatakan bahwa limpahan karunia seperti ini menyerupai kenabian dan risalah, ia telah mencampuradukkan yang umum dengan yang khusus. Kenabian adalah kedudukan dari Allah untuk menerima wahyu. ia mendengar firman Allah dan melihat utusan pembawa wahyu. Ia bisa pembawa syariat tersendiri atau bisa juga penerus syariat sebelumnya.

Imam adalah penyimpan ilmu-ilmu kenabian dalam segala hal yang diperlukan umat tanpa menerima wahyu, mendengar firman Allah SWT, atau melihat malaikat pembawa wahyu. Dalam menguasai ilmu-ilmu kenabian, ia memiliki banyak cara seperti yang telah kami tunjukkan.

Adalah keliru jika menyebut setiap orang yang diberi ilham oleh Allah SWT atau diajak bicara oleh malaikat sebagai nabi dan rasul. Padahal, Al-Qur'an memperkenalkan orang-orang yang diberi ilham dan melihat malaikat padahal mereka tidak ada kaitannya dengan kenabian dalam segala tindakannya.

Tentang ibunda Nabi Musa as, Allah SWT berfirman, *"Dan kami ilhamkan kepada ibunda Musa, 'Susuilah dia, dan apabila kamu khawatir terhadapnya maka jatuhkanlah dia ke sungai (Nil). Dan janganlah kamu khawatir dan janganlah (pula) bersedih hati, karena sesungguhnya Kami akan mengembalikannya kepadamu, dan menjadikannya (salah seorang) dari para rasul.'"* (QS. al-Qashash [28]: 7)

Apakah karena pengilhaman ini ibunda Nabi Musa as seornag nabi?

Tentang Maryam al-batûl yang diajak bicara oleh para malaikat padahal ia bukan seorang nabi, Allah SWT berfirman, *"Dan ingatlah ketika malaikat (Jibril) berkata, 'Hai Maryam, sesungguhnya Allah telah memilih kamu atas segala perempuan di dunia (yang semasa dengan kamu). Hai Maryam, taatlah kepada Tuhanmu ....."* (QS. Ali 'Imrân [3]: 42-43)

---

[20]Untuk mengetahui kata-kata lain tenang arti *muhaddats*, silakan lihat kitab *al-Ghadîr*, 5/42-49.

Maryam mencapai suatu tempat di mana ia melihat utusan Tuhannya yang menjelma kepadanya dalam rupa manusia. Allah SWT berfirman, *"Maka ia mengadakan tabir (yang melindunginya) dari mereka. lalu kami mengutus ruh Kami kepadanya. Maka ia menjelma di hadapannya (dalam bentuk) manusia yang sempurna. Maryam berkata, 'Sesungguhnya aku berlindung daripadamu kepada Tuhan Yang Maha Pemurah jika kamu seorang yang bertakwa.' Ia (Jibril) berkata, 'Sesungguhnya aku ini hanyalah seorang utusan Tuhanmu untuk memberimu seorang anak laki-laki yang suci.' Maryam berkata, 'Bagaimana akan ada bagiku seorang anak laki-laki, sedang tidak pernah seorang manusia pun menyentuhku dan aku bukan (pula) seorang pezina.' Jibril berkata, 'Demikianlah Tuhanmu berfirman, "Hal itu adalah mudah bagi-Ku, dan agar dapat Kami menjadikannya suatu tanda bagi manusia dan sebagai rahmat dari Kami, dàn hal itu adalah suatu perkara yang sudah diputuskan."'"* (QS. Maryam [19]: 17-21)

Kita lihat bahwa Maryam al-batûl melihat malaikat itu dan mendengar ucapannya, tetapi ia tidak menjadi seorang nabi dan tidak pula menjadi seorang rasul. Barangsiapa yang mengkaji Al-Qur'an dan sunah akan mengetahui para *abdâl* yang diliputi pertolongan Tuhan mengetahui rahasia syariat dan ajaran-ajaran agama yang tersembunyi dengan karunia dari Allah SWT tanpa menjadikan mereka sebagai nabi.

II. Kemaksuman Imam Dua Belas

Pendapat tentang kemaksuman imam dua belas menjadi wahana bagi mereka untuk mengatakan bahwa mereka adalah para nabi. Mereka mengatakan bahwa kemaksuman itu sama dengan kenabian. Mereka lupa bahwa kemaksuman itu lebih luas pengertiannya daripada kenabian, Berikut ini penjelasannya.

'Ishmah adalah kekuatan yang mencegah pemiliknya jatuh ke dalam kemaksiatan dan kekeliruan. Sehingga ia tidak meninggalkan yang wajib dan tidak mengerjakan yang haram dengan memiliki kemampuan untuk meninggalkan dan mengerjakannya. Jika tidak memiliki kemampuan untuk meninggalkan dan mengerjakannya, ia tidak berhak mendapatkan pujian dan pahala. Jika mau, Anda dapat mengatakan bahwa orang yang maksum itu ialah orang yang telah mencapati suatu tingkat ketakwaan yang tidak memungkinkan dirinya dikuasai oleh syahwat dan hawa nafsu. Dan telah mencapai pengetahuan tentang syariat dan hukum-hukumnya suatu martabat yang menjadikannya tidak mungkin melakukan kesalahan lagi untuk selama-lamanya. Kemaksuman

itu bukan sesuatu yang dibuat-buat oleh kaum Syi'ah. Melainkan, terhadap kebenaran keluarga yng suci itu mereka berdalil dengan Kitab Allah dan sunah Rasul-Nya. Dalil-dalil Al-Qur'an sebagai berikut.

Allah SWT berfirman, *"Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlulbait, dan membersihkanmu sebersih-bersihnya"* (QS. al-Ahzâb [33]: 33). Kotoran (*ar-rijs*) di sini adalah kotoran maknawi, yang utamanya adalah kefasikan.

Adapun dalil-dalilnya dari sunah, kami sebutkan sebagian saja, sebagai berikut:

1. Rasulullah saw bersabda, "'Alî bersama kebenaran dan kebenaran bersama 'Alî. Ia berputar bersamanya ke mana saja ia berputar."[21] Barangsiapa yang selalu bersama kebenaran, mustahil ia berbuat kemaksiatan atau berbuat kesalahan.
2. Tentang keluarga suci itu, Rasulullah saw bersabda, "Aku tinggalkan bagi kalian *tsaqalain* (dua beban yang berat), yaitu Kitab Allah dan keluargaku. Jika kalian berpegang padanya, kalian tidak akan tersesat untuk selama-lamanya."[22] Karena keluarga suci itu merupakan sandingan Al-Qur'an maka mereka itu maksum seperti Al-Qur'an. Masing-masing dari keduanya tidak bertentangan dengan yang lainnya. Pendapat tentang kemaksuman keluarga suci itu tidak lebih menakjubkan daripada pendapat bahwa seluruh sahabat itu adil.

   Saya kira tidak seorang pun meragukan apa yang saya jelaskan. Bahkan merupakan keharusan mengenal Ahlul baitnya melalui nas-nas dari Rasulullah saw karenanya kami bertanya, apakah keluarga suci dan ahlulbait itu?

   Saya kira, orang yang membaca hadis dan sejarah tidak akan ragu bahwa yang dimaksud dengan keluarga suci (*'itrah*) dan Ahlul bait adalah sekelompok tertentu dari keluarganya. untuk mengetahui hal itu, cukuplah merujuk pada hadis-hadis yang telah dihimpun oleh Ibn al-Atsîr dalam kitabnya *Jâmi' ash-Shahâh.* Dari sejumlah besar hadis itu, kami cukupkan dengan mengutip beberapa di antaranya.

   At-Tirmidzî meriwayatkan hadis dari Sa'ad bin Abî Waqqâsh: Ketika turun ayat, *"Marilah kita memanggil anak-anak kami dan*

---

[21]Hadis seperti itu sangat banyak. Al-Khathîb meriwayatkannya dalam *Târîkh*-nya, 14/321 dan al-haitsamî meriwayatkannya dalam *Majma'*-nya, 7/236.

[22]Hadis mutawatir yang dikeluarkan Muslim dalam *Shahîh*-nya; ad-Dârimî dalam *Fadhâ'il al-Qur'ân*; Ahmad dalam *Musnad*-nya, 2/114; dan lain-lain.

anak-anak kamu, istri-istri kami dan istri-istri kamu, diri kami dan diri kamu ..." (QS. Ali 'Imrân [3]: 61). Rasulullah saw memanggil 'Alî, Fâthimah, Hasan, dan husain. Kemudian beliau berkata, "Ya Allah, mereka adalah keluargaku."

Ia juga meriwayatkan hadis dari Ummu Salamah ra, "Ayat ini turun di rumahku, *"Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai Ahlul bait, dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya."* (QS. al-Ahzâb [33]: 33)

Selanjutnya, Ummu Salamah berkata, "Ketika itu aku sedang duduk di depan pintu. Kemudian aku bertanya, 'Wahai Rasulullah, bukankah aku juga termasuk ke dalam ahlulbait?' Beliau menjawab, 'Engkau berada dalam kebaikan. Engkau termasuk istri-istri Rasulullah.'" Kemudian perawi itu berkata, "Di dalam rumah itu ada Rasulullah, 'Alî, Fâthimah, Hasan, dan Husain. Beliau menutup mereka dengan jubahnya (*al-kisâ'*). Lalu beliau berdoa, "Ya Allah, mereka adalah ahlulbaitku. Karenanya, hilangkanlah kotoran dari mereka dan sucikanlah mereka sesuci-sucinya."

Ia juga meriwayatkan hadis dari Anas bin Mâlik: Rasulullah lewat di depan pintu rumah Fâthimah apabila pergi hendak salat ketika turun ayat ini kira-kira selama enam bulan. Kemudian beliau berkata, "Salatlah, hai ahlulbait. *'Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai Ahlul bait, dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.'"*

Muslim meriwayatkan hadis dari Zaid bin Arqam: yazîd bin hayyân berkata, "Aku, Hushain bin Sabrah, dan 'Umar bin Muslim pergi ke rumah Zaid bin Arqam. Ketika kamu duduk, Hushain berkata kepadanya, 'Wahai Zaid, Anda telah memperoleh kebaikan yang banyak. Anda pernah melihat Rasulullah saw, mendengar hadisnya, berperang bersamanya, dan salat di belakangnya. Wahai Zaid, Anda telah memperoleh kebaikan yang banyak. Wahai Zaid, ceritakanlah kepada kami apa yang pernah Anda dengar dari Rasulullah saw."

Zaid menjawab, "Wahai putra saudaraku, demi Allah, usiaku telah sangat tua dan yang dijanjikan kepadaku hampir datang. Karenanya, apa yang aku beritahukan kepada kalian, ambillah. Sedangkan apa yang tidak aku beritahukan kepada kalian, janganlah kalian membebani aku dengannya." Selanjutnya, ia berkata, "pada suatu hari Rasulullah saw berdiri di tengah kami untuk menyampaikan pidatonya di sebuah telaga bernama

Khum, terletak di antara Makkah dan Madinah. Beliau memuji dan menyanjung Allah, kemudian memberi nasihat dan berzikir. Kemudian beliau bersabda,

'*Amma ba'd.* Wahai manusia, ketahuilah bahwa aku adalah manusiaSebentar lagi akan datang utusan Tuhanku, dan aku akan menyambutnya. aku tinggalkan kepada kalian *tsaqalain.* Yang pertama adalah Kitab Allah, di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya. Maka ambillah Kitab Allah itu dan berpeganglah padanya—beliau memberikan dorongan untuk membaca dan mencintai Kitab Allah—, dan yang kedua adalah ahlulbaitku. Aku ingatkan kalian kepada Allah melalui ahlulbaitku. Aku ingatkan kalian kepada Allah melalui ahlulbaitku. Aku ingatkan kalian kepada Allah melalui ahlulbaitku.'"

Kemudian kami bertanya, "Siapakah ahlulbaitnya? Apakah istri-istrinya?" Ia menjawab, "Demi Allah, perempuan (istri) itu ada bersama laki-laki (suami) hanya beberapa saat saja. Kemudian mungkin laki-laki itu menceraikannya dan mengembalikannya kepada bapak dan keluarganya. Sedangkan ahlulbaitnya adalah nasab dan keluarganya yang diharamkan menerima sedekah sepeninggalnya."[23]

3. Para ahli hadis meriwayatkan hadis dari Nabi saw: "Perumpamaan Ahlul baitku di tengah umatku adalah seperti bahtera nabi nuh. Barangsiapa yang menaikinya akan selamat dan siapa yang meninggalkannya akan tenggelam."[24]

   Beliau saw mengumpamakan ahlulbaitnya dengan bahtera Nuh as, bahwa siapa yang berlindung kepada mereka dalam urusan agama lalu mengambil ushul dan furu'nya dari mereka, ia akan selamat dari siksaan api neraka. Sebaliknya, siapa yang berpaling dari mereka, ia seperti orang yang mencari perlindungan ke atas gunung pada saat terjadi banjir besar untuk melindunginya dari keputusan Allah. Hanya saja itu tenggelam di dalam air, sedangkan ini dalam api yang menyala-nyala.

   Jika demikian kedudukan para ulama ahlulbait, *ke mana lagi kalian berpaling?*

   Ibn Hajar dalam *Shawâ'iq*-nya berkata, "Alasan mereka diumpamakan dengan bahtera itu karena siapa yang mencintai

---

[23]Tentang hadis-hadis yang kami nukil, silakan lihat *Jâmi' al-Ushûl*, 1/100-103, pasal 3, dalam bab 4.

[24]Al-Hâkim, *al-Mustadrak*, juz 2/151 dan as-Suyûthî, *al-Khashâ'ish al-Kubrâ*, 2/266. Hadis itu memiliki banyak sanad dan musnad. Siapa ingin mengetahuinya, silakan merujuk pada *Ta'âliq Ihqâq al-haqq*, 9/270-293.

dan memuliakan mereka sebagai rasa syukur akan nikmat kemuliaan mereka dan mengambil petunjuk dari ulama mereka, ia akan selamat dari kegelapan penyimpangan. Barangsiapa yang berpaling dari mereka, ia akan tenggelam dalam samudera kekufuran terhadap nikmat dan binasa di tengah padang kelaliman."[25]

Kemaksuman Imam Menurut Al-Qur'an

Di antara yang menunjukkan kemaksuman imam adalah kemutlakan firman Allah SWT, "... *taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu.*" (QS. an-Nisâ' [4]: 59)

Argumentasi itu didasarkan pada dua tonggak berikut:

1. Allah SWT memerintahkan ketaatan kepada ulil amri secara mutlak, yaitu dalam semua zaman dan tempat, serta dalam segala keadaan dan karakteristik. Hal itu tidak disyaratkan dengan kewajiban melaksanakan perintah-perintah dan larangan-larangan mereka akan sesuatu, seperti yang dituntut dalam ayat tersebut.
2. Adalah merupakan kepastian bahwa Allah SWT tidak meridhai kekafiran dan kemaksiatan bagi hamba-hamba-Nya: "... *dan Dia tidak meridhai kekafiran bagi hamba-hamba-nya*" (QS. az-Zumar [39]: 7) tanpa membedakan antara hamba itu melakukannya sebelum ada perintah atau larangan dan melakukannya setelah ada perintah dan larangan dari ulil amri.

Mengkompromikan kedua hal ini adalah wajibnya ketaatan kepada ulil amri secara mutlak dan haram menaati mereka apabila mereka memerintahkan kemasiatan. Ulil amri yang wajib ditaati secara mutlak itu harus memiliki integritas dan pertolongan Ilahi yang mencegah mereka memerintahkan kemaksiatan dan melarang ketaatan. Ini merupakan ungkapan lain bahwa mereka harus maksum. Jika tidak, mereka tidak mendapat pertolongan itu padahal benar ketaatan kepada mereka secara mutlak dan

---

[25]*Ash-Shawâ'iq*, hal. 191, bab 11. Tuanku Syarafudîn dalam *Murâja'ât*-nya mengatakan:

> Jika tidak, perlu disampaikan beberapa pertanyaan kepada Ibn Hajar. Jika ini kedudukan ahlulbait, mengapa ia tidak mengambil dari para imam mereka dalam furu' dan akidah agama dan tidak pula dalam pengetahuan-pengetahuan tentang sunnah dan Al-Qur'an, juga dalam masalah-masalah akhlak, perilaku, dan akhlak? Mengapa ia menyimpang dari mereka? karenanya ia menenggelamkan dirinya ke dalam samudera kekafiran atas segala nikmat dan membinasakannya di sahara kelaliman?

benar pula perintah ketaatan itu tanpa ikatan dan syarat apa pun. Dari kemutlakan perintah ketaatan itu akan menyingkapkan bahwa syarat itu mencakup suatu karakteristik yang mencegahnya dari perintah ketidaktaatan.

Ayat ini menunjukkan kemaksuman orang-orang yang diperintahkan Allah untuk ditaati dan tidak menentukan substansi orang yang maksum yang wajib ditaati itu. Akan tetapi, umat sepakat tentang tidak adanya kemaksuman pada selain Nabi dan para imam dua belas. Tidak dapat dipungkiri, kesesuaian substansi orang maksum itu dengan mereka adalah agar ayat itu tidak luput dari substansinya.

Di antara orang-orang yang menjelaskan kedalilan ayat itu pada terhadap kemaksuman adalah Imam ar-Râzî dalam tafsirnya. Sebaiknya saya mengutip teksnya sehingga mereka yang merindukan kebenaran dapat meyakininya.

Allah SWT memerintahkan ketaatan kepada ulil amri secara pasti dalam ayat itu. Orang yang Allah perintahkan untuk ditaati secara pasti itu harus seorang yang maksum atau terpelihara dari kesalahan. Sebab, kalau ia tidak maksum dari kesalahan, kemungkinan akan melakukan kesalahan, lalu Allah memerintahkan untuk mengikutinya, hal itu berarti Allah memerintah untuk melakukan kesalahan itu. Kesalahan dalam kapasitasnya sebagai kesalahan adalah sesuatu yang dilarang. Hal ini menyebabkan berkumpulnya perintah dan larangan dalam satu perbuatan dan satu tingkatan. Tetapi hal itu mustahil. Karenanya ditegaskan bahwa Allah SWT memerintahkan ketaatan kepada ulil amri secara pasti, dan ditegaskan bahwa setiap orang yang diperintahkan Allah untuk ditaati secara pasti haruslah seorang yang maksum dari kesalahan. karena itu, sudah pasti ditegaskan bahwa ulil amri yang disebutkan dalam ayat itu haruslah seorang yang maksum."[26]

——◆◆◆——

[26] *Mafâtih al-Ghayb*, 10/144.